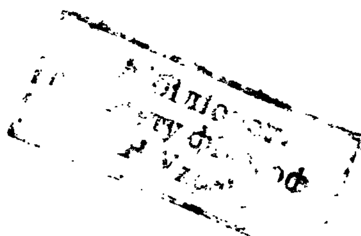


М.І.Костомаров

СЛОВ'ЯНСЬКА МІФОЛОГІЯ

ВИБРАНІ ПРАЦІ
З ФОЛЬКЛОРИСТИКИ
Й ЛІТЕРАТУРОЗНАВСТВА



КИЇВ
«ЛИБІДЬ»
1994

ББК 82.3(4УКР)
К72

Рекомендовано Міністерством освіти України для вивчення історії української літератури студентами гуманітарних факультетів вищих навчальних закладів

Бібліотека

«ЛІТЕРАТУРНІ ПАМ'ЯТКИ УКРАЇНИ»

Заснована 1993 року

Упорядкування і примітки І. П. Бетко, А. М. Полотай

Вступна стаття М. Т. Яценка

Рецензенти: Ю. А. Пінчук, В. Л. Смілянська

Головна редакція літератури з українознавства та соціогуманітарних наук

Головний редактор *М. С. Тимошик*

Редактор *О. О. Вербило*

Костомаров М. І.
К 72 Слов'янська міфологія/Упоряд., приміт. І. П. Бетко, А. М. Полотай; вступна ст. М. Т. Яценка.— К.: Либідь, 1994.— 384 с. («Літературні пам'ятки України»).—Укр., рос. мовами.
ISBN 5-325-00183-3.

Збірник вибраних праць М. І. Костомарова, названий за його відомою монографією «Слов'янська міфологія», містить найважливіші дослідження його з фольклористики, літературознавства, а також окремі публіцистичні виступи, що мають безпосереднє відношення до історії української культури.

Для студентів гуманітарних факультетів вищих навчальних закладів і всіх, хто цікавиться вітчизняною культурою, джерелами духовності українського народу.

К $\frac{4603000000\text{-}007}{224\text{-}94}$ БЗ 23-24-93 **ББК 82.3(4УКР)**

ISBN 5-325-00183-3

М. І. КОСТОМАРОВ — ФОЛЬКЛОРИСТ І ЛІТЕРАТУРОЗНАВЕЦЬ

В історії культури кожного народу умовно можна визначити два типи діячів. Одні зосереджують свою енергію тільки на певній царині творчості, інші намагаються обійняти духовним зором усю багатоманітність життя свого народу, прилучитися до розвитку його творчого духу, примножити його сили в боротьбі за суспільний прогрес і національний розвиток. Саме до таких діячів належить і Микола Костомаров — визначний історик, громадський діяч, письменник, літературознавець, фольклорист і педагог, який, за словами М. Грушевського, «розбивав ідеологічні підстави старожитної царської Росії — ту вінчану офіціальною тріадою «православія, самодержавія і народності» миколаївську Росію, що привалила була своїм тягарем народне життя і загородила шляхи поступу і розвитку» [1].

Миколі Костомарову належить заслуга заснування першої таємної української політичної організації — Кирило-Мефодіївського братства, програма якого передбачала скасування кріпосного права, встановлення соціальної рівності та свободи слова, боротьбу проти самодержавного режиму централізму, за право кожного народу на вільний національний розвиток, утворення федерації рівноправних слов'янських народів. Він багато зробив для вивчення етногенезу східнослов'янських народів, їх міфології, вірувань, словесної творчості, важко переоцінити його внесок у визначення менталітету українського народу та розвитку його національної самосвідомості, обстоювання самостійності української мови й культури.

Протягом десятків років Костомаров був активним учасником громадсько-політичного і культурно-національного процесу, володіючи неабияким хистом агітатора й публіциста.

Як історик Микола Костомаров на противагу державницькій концепції й імперському централізмові з його деспо-

---

[1] *Грушевський М.* З публіцистичних писань Костомарова // Науково-публіцистичні і полемічні писания Костомарова. К., 1928. С. III.

тизмом і поневоленням народів утверджував провідну роль народних мас в історичному житті, досліджував визвольні народні рухи, увів у науковий обіг велику кількість архівних історичних документів і матеріалів. Він автор близько 300 фундаментальних наукових досліджень, критичних і полемічних статей, багато з яких безпосередньо стосуються минулого і тогочасного життя українського народу.

Костомаров був ініціатором створення популярної літератури для самоосвіти народу, порушував питання народної освіти рідною мовою та педагогічні проблеми, став одним із засновників недільних шкіл. Неабиякими є його заслуги у збиранні народної творчості, у вивченні українських звичаїв і побуту, в розвитку теоретичних засад народжуваної тоді фольклористики, у виробленні на основі народної естетики літературної теорії нової української літератури.

Микола Костомаров став першим фаховим українським літературним критиком, який виробляв її науково-методологічні основи, одним з організаторів української журналістики, видавцем і популяризатором творів українських письменників, насамперед Т. Шевченка. Він перекладав твори слов'янських і західноєвропейських літератур, що сприяло розвиткові українського літературного процесу.

Поряд із вивченням історії України й Росії чи не найбільша заслуга належить Костомарову в становленні нової української літератури, у розбудові в ній нових художніх напрямів, нової тематики й проблематики, інтегруванні в неї здобутків європейського літературного розвитку (зокрема античності), у виробленні нового літературного стилю, творенні нових жанрів та засобів образного мислення.

Причетність Миколи Костомарова до громадського, наукового і культурно-літературного життя полягає не тільки в тому, що його самого творила епоха 30—80-х років, а й у тому, що він залишив на ній відбиток свого творчого духу, ставши, за словами І. Франка, «апостолом кращої долі України».

* * *

Микола Іванович Костомаров (псевдоніми — Ієремія Галка, Іван Богучаров, Николай Н., Равві та ін.) народився 4 (16) травня 1817 року, у с. Юрасівці Острогозького повіту Воронезької губернії. Батько його — Іван Петрович походив із козаків-переселенців, які заснували Острогозький полк, мати — Тетяна Петрівна (з української родини) була кріпачкою-покоївкою в маєтку І. П. Костомарова. Офіційний шлюб із нею Іван Костомаров узяв уже після народження сина. Отже, Микола як позашлюбна дитина, не усиновлена батьком

(загинув у 1828 р.), юридично вважався кріпаком, аж доки його мати, по смерті чоловіка відступивши його родичам частину спадщини, домоглася звільнення сина з кріпацького стану.

Як пізніше згадував у автобіографії М. Костомаров, улюбленим читанням батька були твори Вольтера, Д'Аламбера, Дідро та інших французьких енциклопедистів. У вихованні сина він керувався головним чином настановами «Еміля» Руссо, привчаючи його до життя, близького до природи. З дитинства М. Костомаров мав феноменальну пам'ять (після другого прочитання міг повторити напам'ять текст цілої книжки). Десяти років батько відвіз його до Москви в пансіон Ге; пізніше Микола навчався у воронезькому пансіоні та закінчив воронезьку гімназію.

У 1833—1837 рр. М. Костомаров навчався на історико-філологічному факультеті Харківського університету. Живучи влітку після закінчення першого курсу в Юрасівці, він почав складати російською мовою віршові ідилії в дусі античного зображення сільської природи. З 1835 р. на кафедрі загальної історії Харківського університету працював професор М. М. Лунін, лекції якого стали вирішальним чинником у визначенні наукових інтересів Костомарова. «Я,— згадував він,— полюбил историю более всего и с тех пор с жаром предался чтению и изучению исторических книг». Вивчаючи світову історію, М. Костомаров звертає увагу на те, що в її джерелах говориться тільки про видатних державних діячів чи закони й установи і нехтується життям народної маси: «Бедный мужик, земледелец-труженик как будто не существует для истории; отчего история не говорит нам ничего о его быте, о его духовной жизни, о его чувствованиях, способе его радостей и печалей? Скоро я пришел к убеждению, что историю нужно изучать не только по мертвым летописям и запискам, а в живом народе» [2].

Головним джерелом для пізнання життя «живого народу» стає для Костомарова словесна творчість. Ознайомлення із збірниками народних пісень М. Максимовича, І. Сахарова, П. Лукашевича, із «Запорожской стариной» І. Срезневського, з працею О. Бодянського «О народной поэзии славянских племен», із творами тогочасних українських письменників та М. Гоголя пробудили у нього бажання якомога глибше пізнати український народ, його історію, звичаї, усну поетичну творчість у її живому побутуванні, вдосконалити знання

[2] *Костомаров Н. И.* Литературное наследие: Автобиография. Стихотворения. Малороссийская народная поэзия и др. СПб., 1890. С. 28.

української мови, якою він через своє походження і виховання володів слабо. З цією метою Костомаров робить етнографічні екскурсії в села Харківщини, відвідує народні посиденьки, шинки, заходить у розмови простолюду, розпитує про його життя, записує українські пісні та характерні слова й вирази (на кінець 1843 р. він зібрав близько 500 народних пісень). «Любовь к малорусскому слову,— записує він в автобіографії,— более и более увлекала меня; мне было досадно, что такой прекрасный язык остается без всякой литературной обработки и сверх того подвергался незаслуженному презрению» [3].

Безпосереднє перебування в атмосфері тогочасного українського літературного процесу, зокрема спілкування з П. Гулаком-Артемовським, Г. Квіткою-Основ'яненком, А. Метлинським, а особливо з І. Срезневським та членами його літературного гуртка, з О. Корсуном, О. Бецьким, М. Петренком, Я. Щоголевим, П. Кореницьким, П. Писаревським, спонукало Костомарова до писання творів українською мовою. На початку 1838 р. він створив трагедію «Сава Чалий», а протягом 1839—1840 рр. виходять з друку його віршові збірки «Українські балади» і «Вітка». У 1841 р. була опублікована друга його історична трагедія «Переяславська ніч». Того ж року він подає на захист магістерську дисертацію «О причинах и характере унии в Западной России». Однак після тривалого розгляду в Харкові й Москві міністр народної освіти С. Уваров відхиляє її й наказує знищити весь тираж. Костомаров обирає нову тему — «Об историческом значении русской народной поэзии», хоча професор М. Протопопов заявив, що такий предмет, як «мужицкие песни, унизителен для сочинения». Тоді як М. Лунін до самої ідеї ввести в історичну науку народний елемент поставився прихильно, більшість професорів університету висловилася проти, «находя, что Костомаров немного помешан: ходит по селам, сидит в шинках с хохлами, пишет на тарабарском языке и вдобавок вольнодумствует» [4]. Однак монографія «Об историческом значении русской народной поэзии» була опублікована в 1843 р. й успішно захищена як магістерська дисертація в січні 1844 р.

Після закінчення університету Костомаров деякий час (улітку 1837 р.) служить юнкером у драгунському полку, що стояв в Острогозьку, але невдовзі звільняється «по неспособности». В Острогозьку він уперше звертається до вивчення історичних джерел в архіві повітового суду, наполегливо вивчає французьку, італійську, німецьку, чеську та польську мови,

---

[3] *Костомаров Н. И.* Указ. соч. С. 32.

[4] *Семевский В. И.* Николай Иванович Костомаров (1817—1855) // Русская старина. 1886. № 1. С. 185.

займається перекладами з давньогрецької й чеської мов. Інтерес Костомарова до визвольної боротьби українського народу під проводом Б. Хмельницького спонукає його переїхати на роботу ближче до місця цих історичних подій — у Київський учбовий округ. У вересні 1844 р. він стає викладачем історії в Рівненській гімназії. Костомаров відвідує місця битв, записує перекази, народні пісні й легенди про бувальщину (під назвою «Народные песни, собранные в западной части Волынской губернии в 1844 году», вони були надруковані в 1859 р. Д. Мордовцевим в «Малорусском литературном сборнике»).

1845 р. М. Костомаров був переведений до Києва на посаду вчителя історії Першої київської гімназії; у червні 1846 р. обраний ад'юнкт-професором кафедри історії Київського університету. Саме на цей час припадає і знайомство його з Аліною Леонтіївною Крагельською, якій судилося стати його дружиною тільки через 28 років. Ще з 1843-1844 рр. Костомаров був знайомий із П. Кулішем, М. Гулаком і В. Білозерським, а працюючи в університеті, зійшовся з О. Марковичем. З ними він вів розмови про загальнослов'янські проблеми, які із сфери науки і літератури дедалі більше переходили у сферу політичну. Так виникла ідея федерації вільних слов'янських народів на зразок давніх грецьких республік або Сполучених Штатів Північної Америки. В бесідах про організацію товариства брали участь Т. Шевченко та Д. Пильчиков (П. Куліш жив тоді в Петербурзі). З метою реалізації своїх політичних ідей у грудні 1846 — січні 1847 рр. вирішено було утворити Кирило-Мефодіївське братство, статут якого написав М. Костомаров. Програмні засади товариства, крім «Статуту Слов'янського товариства св. Кирила і Мефодія», були викладені в «Книзі буття українського народу» та у відозвах «До братів українців», «До братів росіян», «До братів поляків».

Ідеологія діячів Кирило-Мефодіївського братства, що генетично була зв'язана з програмою декабристського «Товариства з'єднаних слов'ян» та з «Книгами польського народу і польського пілігримства» А. Міцкевича, виражала позицію масової свідомості, що здобувала зерна соціального досвіду в легендарній історії християнства і виходила з просвітительських уявлень про природну рівність людей. Вона передбачала мирний шлях поліпшення суспільного життя: усунення самодержавства як першопричини неволі народних мас, скасування кріпосного права, запровадження демократичного суспільства, соціальної рівності (без царя і панів), утворення федерації рівноправних слов'янських народів. «Книга буття...» стала першим політичним маніфестом прогресивної української інтелігенції, декларацією соціальних і національних прав слов'янських народів.

Товариство внаслідок доносу наприкінці березня 1847 р. було викрите, а М. Костомарова разом із Т. Шевченком та іншими його членами заарештовано. Після річного ув'язнення в Петропавловській фортеці М. Костомаров був засланий під нагляд поліції до Саратова із забороною «служить по ученой части». У Саратові він перебував упродовж 1849—1858 рр.; працював секретарем статистичного комітету, перекладачем при губернському управлінні, був (до 1856 р.) редактором неофіційної частини «Саратовских губернских ведомостей», брав участь у роботі губернського комітету із селянських питань. Поряд із цим продовжує інтенсивно працювати над дослідженнями «Богдан Хмельницкий», «Бунт Стеньки Разина», «Очерки домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях». Час від часу в місцевих виданнях з'являються його історичні, економічні, етнографічні замітки та записи російських народних пісень (у 1862 р. були опубліковані «Русские народные песни, собранные в Саратовской губернии А. Н. Мордовцевой и Н. И. Костомаровым»). Навесні 1851 р. Костомаров знайомиться з М. Чернишевським, з яким проводить довгі години, обговорюючи події тогочасного політичного життя. Будучи людьми протилежних політичних поглядів, вони, однак, ставилися з великою повагою один до одного й підтримували протягом тривалого часу дружні стосунки, доки події 1862 р., пов'язані із студентськими заворушеннями, не розвели їх остаточно.

М. Костомарова звільнили із заслання восени 1856 р., однак заборона працювати «по ученой части» не була знята. Він здійснює подорож за кордон, наїздить до Петербурга, де відвідує Т. Шевченка. У квітні 1859 р. був запрошений очолити кафедру російської історії в Петербурзькому університеті як екстраординарний професор. У викладацькій роботі Костомаров ставив перед собою два головні завдання: висувати в дослідженні історичного життя на перший план роль народних мас, пізнання життя народу в усіх його виявах і пропагувати ідею федералізму як вільного об'єднання народів на рівноправних взаємовигідних умовах. Ці настанови, крім лекцій, що користувалися великою популярністю, були розгорнені ним у цілому ряді наукових праць 60—70-х років: «Начало Руси», «Две русские народности», «Черты народной южнорусской истории», «Мысли о федеративном начале в древней Руси», «Севернорусские народоправства во времена удельно-вечевого уклада (История Новгорода, Пскова и Вятки)», «Вече и вечевое устройство в древней Руси» та ін.

60—70-ті роки взагалі були найплиднішим періодом у діяльності Костомарова. Поряд із В. Білозерським і П. Кулішем він бере активну участь в організації й виробленні програми

першого українського журналу «Основа». На його «вівторках», де збиралися визначні представники науки і літератури Росії й України, велися дискусії з приводу звільнення селян, обговорювалися політичні, філософські й естетичні питання. Як палка, діяльна натура Микола Костомаров у своїх наукових пошуках виходив на кардинальні питання сучасності, що викликáло широку полеміку (заперечення теорії норманського походження Руської держави, спростування інспірованих польськими реакційними колами тверджень про українське козацтво як антидержавну деструктивну силу, полеміка з приводу самого факту існування окремого українського народу, обстоювання його права на шкільну освіту рідною мовою). У статті-листі до редактора «Колокола» О. І. Герцена, опублікованій 1860 р., М. Костомаров представляє Україну як материк високої духовності, поетизує її національний спосіб життя як політичну цінність, що протистоїть деспотичному самодержавному началу. Після появи статті «Две русские народности», де Костомаров спробував визначити своєрідність рис національного характеру українців і росіян, російські шовіністичні кола, використавши окремі невдалі твердження автора, звинуватили його в «українофільстві» та сепаратизмі. Полемічні виступи Костомарова, в яких він розвивав ідеї, викладені раніше в програмі Кирило-Мефодіївського братства, дістали підтримку «Современника» і М. Чернишевського. І хоч у березні 1862 р. у зв'язку з виступами студентів Петербурзького університету проти читання лекцій він звинуватив молодь у нігілізмі та «пошлому лібералізмі» й «розійшовся з радикальним крилом тодішньої російської інтелігенції, на чолі котрої стояв Чернишевський і Добролюбов, він фактично був і зістався їх товаришом по зброї в боротьбі із «старим режимом» Росії»[5].

У 70—80-ті роки, інтенсивно працюючи в царині історичної науки (в цей час з'являються такі відомі його праці, як «Руина», «Мазепа», «Личность царя Ивана Грозного», «Русская история в жизнеописании ее главнейших деятелей» та ін.), М. Костомаров бере активну участь у громадському житті, зокрема у виробленні принципів університетської реформи та проекту заснування вільного університету, підтримує модне тоді захоплення жінок працювати в артілях, виступає як літературний критик, веде багаторічну полеміку щодо української мови й літератури («Малорусская литература», «Мое украинофильство в «Кудеяре», «Малорусское слово», «Украинофильство» та ін.). Він відвідує місця історичних подій в Україні, у Пскові, Новгороді, Литві, бере участь в археологічних з'їздах у Києві й Тифлісі.

[5] *Грушевський М.* Указ. праця. С. IV.

Незважаючи на погіршення стану здоров'я (особливо з 1875 р.), Костомаров закінчує 1885 р. видання 12 томів «Актов Южной и Западной России», збирає матеріали з історії України, переробляє і доповнює свою магістерську дисертацію. У 1875 р., після смерті матері М. Костомарова, до Петербурга переїздить А. Л. Крагельська, яка протягом останнього десятиріччя стає дбайливою помічницею свого непрактичного і хворого чоловіка (повінчалися вони у травні 1875 р.). Помер Микола Іванович Костомаров 7 (19) квітня 1885 р. в будинку на 9-й лінії Василівського острова в Петербурзі і був похований на Волковому кладовищі. В труну його друзі поклали найвизначнішу його історичну працю «Богдан Хмельницкий».

* * *

Процес суспільно-історичного розвитку в Центральній і Південно-Східній Європі кінця XVIII — початку XIX ст. характеризується тим, що формування націй тут тісно пов'язане з боротьбою за національне визволення, за визнання етносу основною ознакою і фундаментом утворення самостійної держави. Утвердження ролі народу як головної дійової сили історії, етнічного суверенітету, що становило провідну ідею національного відродження, було спрямоване проти політичного імперського централізму, який заперечував саме поняття етнічної своєрідності народів, що входили в державу, та утверджував пріоритет культури і мови переважаючої нації.

В активізації національно-визвольного руху велику роль відіграла ідеологія Просвітництва, діячі якого виступили проти абсолютистської феодальної монархії, її деспотії, проголосивши ідеї республіканізму, рівності громадян перед законом незалежно від їх соціального становища, вільний розвиток особистості, культ «природної» людини. Велике значення мали також культурологічні ідеї Віко і Руссо, визнання своєрідності місця і призначення кожного народу в розвитку світової історії (Гердер, Шеллінг, Гегель), відкриття самостійного «духу» народів (Фіхте). В епоху романтизму, що був своєрідною відповіддю на прискорення суспільного розвитку, ломку старих феодальних порядків, народ як головний суб'єкт історичного життя з усім притаманним йому комплексом уявлень, звичаїв, культури і мови стає центром уваги всіх форм суспільної свідомості, головним аргументом у боротьбі пригноблених націй за самостійне існування. Саме на цьому тлі й відбувається поєднання у творчості М. Костомарова історії, етнографії, фольклористики й літератури із суспільно-політичною концепцією вільного розвитку етносу.

Загалом намагання М. Костомарова вивчати історію не стільки за літописами й працями своїх попередників, скільки за народними джерелами (усною словесністю), не було в українській суспільній думці новим і виникло у нього наприкінці 30-х років під безпосереднім впливом І. Срезневського, лекцій С. Шевирьова, збірників народних пісень та особливо творів М. Гоголя. За свідченням самого Костомарова, «Вечера на хуторе близ Диканьки» і «Тарас Бульба» чи не вперше пробудили в нього синівське почуття до України і надали зовсім новий напрям його діяльності. Як відомо, М. Гоголь у першій половині 30-х років захопився ідеєю написати історію України «від початку до кінця». Грунтовне ознайомлення його з тогочасними історіографічними джерелами («Історія русів», «Історія Малої Росії» Д. Бантиша-Каменського, «Літописне повіствування про Малу Росію» О. Рігельмана, географічний опис Чернігівського намісництва О. Шафонського) привело до висновку, що історичні джерела порівняно з народними піснями є надто однобічні, черстві й прозаїчні («Моя радость, жизнь моя, песни! Как я вас люблю! Что все черствые летописи, в которых я теперь роюсь, пред этими звонкими живыми летописями..!»). Інтерес М. Гоголя до історії розвивався в дусі того фольклорного романтизму, для якого цінність мали не достовірні історичні деталі й події в їх соціально-політичній сутності, а самий «дух» епохи, народний погляд на події, народна психологія. У листі до С. Шевирьова 25 серпня 1839 р. він писав, що завдяки українським пісням на його душу «нашло само собою ясновидение прошедшего».

Підходячи до пізнання історичної ролі народних мас в історії як учений, М. Костомаров насамперед ставив питання про достовірність історичних джерел, які б виключали суб'єктивне тлумачення подій. Єдиним джерелом, де народ несвідомо виявляє себе таким, яким він є, на відміну від літератури, яка виражає інтереси тільки певного класу, Костомаров вважає словесну народну творчість: «...народная песня имеет преимущество пред всеми сочинениями; песня выражает чувства не выученные, движения души не притворные, понятия не занятые. Народ в ней является таким, каков есть; песня — истина» [6]. Отже, народні пісні постають як літопис минулих подій, картина народного побуту, внутрішньої історії, як неповторне уявлення певного народу про самого себе і навколишнє середовище та як предмет філологічного дослідження. Так з об'єкта історичного дослідження народна поезія перетворюється на об'єкт народознавства, одним із найбільших

---

[6] Об историческом значении русской народной поэзии. Сочинение Николая Костомарова. X., 1843. С. 10.

авторитетів у якому був для Костомарова Й.-Г. Гердер: «Немцы могут похвалиться своим бессмертным Гердером, который нанес решительный удар прежним мнениям и водрузил на незыблемом основании знамя народности» (с. 6) *.

Стоячи, з одного боку, на позиціях міфологічної школи, представники якої першоосновою поезії вважали міф як несвідому безособову творчість колективної народної душі, вираження неповторного «духу» народу та його культури на певній стадії розвитку, М. Костомаров, з іншого боку, вже у своїй магістерській дисертації «Об историческом значении русской народной поэзии» передхоплює основні концептуальні положення культурно-історичної школи, що склалася в середині XIX ст. і дістала свої перші імпульси від пізніх німецьких просвітителів (Й.-Г. Гердер), романтиків, французької романтичної історіографії (Ф. Гізо, О. Тьєррі, Ж. Мішле) та позитивістської філософії О. Конта. Костомаров засереджує головну увагу на гердерівських ідеях про історію людства як процес розвитку духу, на розкритті його внутрішніх чинників. У згаданому дослідженні він приходить до думки, що на характер людини накладають відбиток народ, місце й час (певна культурно-історична епоха). Звідси: «Всякий народ имеет в себе что-то определенное, касающееся более или менее каждого из тех лиц, которые принадлежат народу... Всякий народ, рассматриваемый как единое лицо, имеет свой идеал, к которому стремится... Для узнания народного характера... надобно искать таких источников, в которых бы народ высказывал себя бессознательно» (с. 7). Таким джерелом для Костомарова є усна народна творчість.

На час появи першої фольклористичної праці Костомарова у М. Цертелєва, І. Кулжинського, М. Максимовича, І. Срезневського, М. Гоголя, М. Маркевича, О. Бодянського, діячів «Руської трійці» вже склалася концепція усної словесності, яку можна визначити як романтично-народницьку. В загальних рисах вона зводилась до розуміння народної поезії як живого літопису минулих часів, дзеркала внутрішнього життя народу, відображення його побуту, звичаїв, мови, етичних та естетичних поглядів. Оскільки поезія кожного народу детермінується особливостями його історичного життя, вона втілює в собі його духовність, психологію, національний характер.

Розглядаючи народну поезію як комплексне явище, М. Костомаров у своєму дослідженні «Об историческом значении русской народной поэзии» передусім намагається з'ясувати її значення як історичного джерела. Він доходить висновку, що значення народних пісень як літопису минулих подій не дуже

* Тут і далі при повторному посиланні на те ж саме джерело сторінки вказуються в тексті.

велике, оскільки таку вагу мають лише пісні історичні. Автор застерігає, що в піснях не слід шукати літописної повноти й точності відображення історичних подій; в поле їх зору потрапляють далеко не всі події, а тільки ті, які безпосередньо стосуються народного життя і в яких беруть участь великі народні маси. Крім того, навіть у піснях історичних художня фантазія переосмислює реальні факти і з плином часу витісняє їх вимислом. Наприклад, згадки про події часів Київської Русі, що збереглися в російському фольклорі, як правило, «превратны», оскільки народна фантазія «все переделала по-своему», а в українських піснях періоду визвольної боротьби ці ж самі події були стерті пізнішими, вагомішими, що постають яскраво й виразно. Ступінь історичної достовірності Костомаров поклав в основу класифікації у збірнику «Народные песни, собранные в западной части Волынской губернии в 1844 году». У праці «Предания первоначальной русской летописи в соображениях с русскими народными преданиями в песнях, сказках и обычаях» (1871) він пише про знайдений у «Початковому літописі» матеріал, узятий безпосередньо з усних народних переказів, оповідань та пісень, і на цій підставі застерігає від генералізації відомостей літопису як достовірної історичної правди. З іншого боку, він бачить саме в цих матеріалах літопису джерело для пізнання народного світогляду другої половини XI — початку XII ст. Отже, в підході Костомарова до народної поезії як історичного джерела, на відміну від його попередників, проявилася об'єктивність ученого — історика й фольклориста, далекого від беззастережної генералізації фольклору як історичного джерела.

У працях 40—60-х років Костомаров виявляє виразне розуміння саморозвитку історії як діяльності народу та закономірного переходу від одних форм життя до інших (до історичних він відносив усі пісні, в яких відбивається саморух народного життя). Тоді як більшість сучасників Костомарова розглядали етнографію як науку про минуле, що вивчає лише реліктові явища народного життя, він повертає її обличчям до сучасності та ставить у центр уваги не зовнішні атрибути побуту, а сучасне життя нації в усій різноманітності його проявів. Етнографія, на його думку, має вивчати сприйняття і засвоєння результатів сучасного виховання, співвідношення «зовнішніх явищ» і політичних подій з народними поглядами. Таке вивчення передбачає врахування тісного зв'язку сучасного з минулим, етнографії з історією. У доповіді «Об отношении русской истории к географии и этнографии» (1863) Костомаров говорив, що вивчати сучасне життя народу можна не інакше, «как проследивши прежние пути, по которым народ

дошел до своего состояния; все признаки современной жизни не иначе могут иметь смысл, как только тогда, когда они рассматриваются как продукт предыдущего развития народных сил»[7].

У предмет етнографії Костомаров включає і побут фабричних робітників та їх творчість — усупереч поширеній тоді думці про те, що вона є прикладом спотворення «суто народної поезії». Прагнучи до наукової об'єктивності, Костомаров у статті про збірник П. В. Шейна «Русские народные песни» (1870) підкреслює, що при записуванні та вивченні народної поезії не слід керуватися тільки власними смаками й поглядами. Ми, писав він, дуже однобічні, надаючи значення тільки давній усній словесності, тим часом життя народу становить інтерес протягом усього його існування. Сьогодні, говорить Костомаров, освіченим класам більше подобаються старовинні великоруські пісні, а нові нехтуються як явища пошлі, позбавлені естетичного смаку. Тим часом цінність пісні визначається не її давністю чи тільки естетичним достоїнством; важливі поширення її в побутуванні, рельєфність зображення народного світогляду. Тому в поле зору мають потрапити пісенні новотвори, треба записувати пісні з уст молоді, за роботою, «на перекрестках» і «на пирушках».

Інтерес М. Костомарова до історичного життя етносу, до його релігійних, морально-етичних та естетичних поглядів, до життя і творчості всіх соціально-психологічних типів (селянина, козака, чумака, наймита, рекрута, солдата, робітника), до всіх жанрів народної поезії, всебічне вивчення символіки, вірувань, правових норм, усього комплексу суспільного життя започаткували в українській науці соціологічне вивчення суспільства і відкривали той шлях, по якому пішла історична антропологія.

Народознавчі інтереси Костомарова, як переважно і вся історична думка XIX ст., розвивалися в руслі гегелівського панлогізму, пізнаванності історії, на принципах тотожності духу і світу, в якому дух знаходить свою реалізацію. Уже в праці «Об историческом значении русской народной поэзии» він виходить з пріоритету духовного начала над матеріальним: «сознание духовного в телесном и составляет основу всего прекрасного в искусстве» (с. 15). «...Предмет телесный, входя в произведение народной поэзии, получает в ней духовное значение, которое является в форме применения к быту нравственного существа: это называется в обширном смысле символом... Если народ имеет определенное понятие о духовном

---

[7] *Костомаров Н.* Исторические монографии и исследования: В 10 т. СПб., 1867. Т. III. С. 359.

значении какого-нибудь предмета физического мира, то это значит, что такой предмет заключает символ для народа» (с. 26). Розглядаючи у згаданому дослідженні народну символіку як кодовий знак світобачення українців, єднальну ланку між окремими індивідами, Костомаров поділяє символи на історико-генетичні, що беруть початок у міфологічній свідомості (релігійна символіка, символи рослинного й тваринного світу), й на символи, закорінені в побуті. Останні грунтуються як на давніх міфологічних віруваннях, так і на практичному значенні рослинного й тваринного світу в житті народу.

Теза М. Костомарова про те, що «символика природы есть продолжение естественной религии: творец открывается в творении; сердце человека любит в явлениях мира физического вездесущий дух», сформульована в другій магістерській дисертації, набула розвитку в праці «О цикле весенних песен в народной южнорусской поэзии» (1843) та в його лекціях з російської історії, читаних у Київському університеті. Витяги з цих лекцій під назвою «Славянская мифология» були опубліковані як окрема праця в 1846 р. Це дослідження увійшло в контекст таких праць, як «Краткий мифологический лексикон» (1767) та «Словарь русских суеверий» (1782) М. Д. Чулкова, «Описание древнего славянского языческого баснословия, собранного из разных писателей и снабженного примечаниями» (1768) М. І. Попова, «Славянская мифология, или О богослужении русском в язычестве» (1817, «Украинский вестник») І. Є. Срезневського, «Русские простонародные праздники и суеверия» (т. I—IV, 1837—1839) М. І. Снєгірьова, «Начертание славянской мифологии» (1841) М. І. Касторського. Начерки до слов'янської міфології були і в М. Гоголя, що в цілому свідчить про інтерес у Росії й в Україні до цієї проблеми.

Досі в критичній літературі існує думка, що «Славянская мифология» Костомарова є перенесенням на народну поезію теократичної концепції німецького міфолога Ф.-І. Крейцера, викладеної в праці «Символіка і міфологія давніх народів, особливо греків» (1810—1812); як така вона підлягала суворій критиці. Насправді ця оцінка, що сформувалася в дусі колишнього панатеїзму, є надто однобічною і не відповідає об'єктивним науковим критеріям. Інтерес Костомарова до слов'янської міфології склався в атмосфері просвітительського і романтичного зацікавлення народним життям та народною поезією. «Заслугою просвітителів,— пише Дж. Коккʼяра,— є включення в історичну науку проблем походження ідей, суспільства, релігій, держави, при розгляді яких

не лишалися без уваги й первісні народи»[8]. Лафіто, Віко, Руссо показали, що релігія являє собою дуже важливий елемент духовного життя народів, починаючи з найдавніших часів. У цьому зв'язку теократична концепція простежується ще в праці Ж.-Ф. Лафіто «Звичаї американських дикунів порівняно із звичаями первісних часів» (1724). Цей місіонер і вчений, який провів довгі роки серед первісних народів Канади, прийшов до думки, що історія людини починається з істини, яка від самого початку виражена в релігії й міфології. «Мої заняття язичницькою міфологією,— пише він,— дали можливість проникнути в часи, що передують Мойсею, дійти до наших прабатьків Адама і Єви і ще вище — до самого Бога»[9]. Лафіто встановив зв'язок між історією й етнологією, побачив, що етнографія може служити інструментом і критерієм для нового тлумачення історії. У «Принципах нової науки» (1725) Дж. Віко первісна релігія виступає формою людського духу або фантазією, що творить міфи. Міф як поетичний образ, що виражає явища природи, стає, таким чином, елементом історії, об'єктом дослідження, бо в ньому історія людства. Міф відкриває релігію, звичаї й традиції первісних народів. Як і релігія, міф одвічно злитий з поезією.

Я. І. Геррес у праці «Історія міфів» (1810) дійшов висновку, що в усіх язичницьких релігіях панує культ природи. Крейцер слідом за Лафіто твердив, що міфологія язичників не що інше, як спотворене божественне одкровення (саме в цьому з ним солідаризується Костомаров). Про це ж говорив і Ш.-Ф. Дюпюї в праці «Походження всіх культів» (1795). Культ божества лежить в основі усіх первісних релігій, знаходячи свій вияв у міфології. Дюпюї, як пізніше і Крейцер, вважав, що перша релігійна ідея виникла як результат одухотворення природи, з чим пов'язані символічні персоніфікації.

Уже в праці «Об историческом значении русской народной поэзии» Костомаров виявляє принципову близькість до згаданих тут положень. Головним у «Славянской мифологии» є доведення (через цілу систему зіставлень з історії Давнього Сходу, античної, давньоіндійської, іранської й скандинавської міфології, ідентифікації різних міфологічних істот у слов'ян — Перун, Сварог, Радегаст, Свентовіт та ін.— як посередників між небом і землею) думки про те, що єдиною верховною силою у слов'ян у різних іпостасях було божество, яке уособлювало світло і сонце (вогонь)[10], якому протистоїть

---

[8] *Коккьяра Дж.* История фольклористики в Европе. М., 1960. С. 111.
[9] Цит. за: *Коккьяра Дж.* Указ. соч. С. 119.
[10] Згадаймо, до речі, поетизацію світла і вогню у Г. Сковороди: «Разве ты позабыл, что Бог наш есть Огнь?» («Асхань»).

Чорнобог (диявол) — носій зла, ворог світлоносного начала, життя, добра. «Таким образом,— пише Костомаров,— мы видим здесь всеобщее понятие об олицетворении солнечной силы: смерть и воскресение в мире физическом знаменует годовой круг — лето и зиму, а в мире нравственном — вочеловечение божества на земле, благодеяния, страдание и торжество. Эта идея высказалась и в воплощениях Вишну, и в Озирисе, и в Дионисии, и в Бальдуре, и в нашем языческом божестве с различными названиями и с одним значением» [11]. Дослідник тут власне приходить до незаперечної концепції календарного міфа. Синтезуючи міркування Костомарова про природу й людину, можна було б сказати словами Зенона Стоїка: «Природа — це творчий вогонь, який простує шляхом світобудови».

Подібне до думки Костомарова про світло і тьму як основні сили й елементи природи твердження висловлює і Ш.-Ф. Дюпюї. Він вважає, що Христос — не що інше, як уособлення головного героя міжнародного солярного міфа. Про це ж говорить і Ф.-І. Крейцер. Костомаров прямо пов'язує солярний міф із християнською концепцією єдиного Бога: «Эта идея воплощения, страдания и торжества божественного существа на земле была чудесным предчувствием пришествия сына Божия, солнца правды, света истины, и служит величественным историческим подтверждением истины нашего священного писания» (с. 219—220) [12].

Сказане свідчить зовсім не про механічне перенесення Костомаровим у своє дослідження теократичної концепції Ф.-І. Крейцера, а тільки про те, що його наукові пошуки, його гіпотези перебували в руслі європейської етнографії й фольклористики кінця XVIII — початку XIX ст. Підтвердженням думок Костомарова, висловлених у «Славянской мифологии», можуть бути й численні приклади з індоєвропейської (зокрема слов'янської) міфології, що їх наводить у своїй монографії «Вогонь і слово» М. Ласло-Куцюк. На основі аналізу великого матеріалу вона твердить, що «найдавніший основний культ у слов'ян був культ вогню» та «все більше науковців доходять висновку, що бог Яхве, який у Біблії так часто появляється оточений вогнем, був первісно богом вогню» [13]. Отже, при всій гіпотетичності ідентифікації Костомаровим головного слов'ян-

[11] Етнографічні писання Костомарова. К., 1930. С. 219.

[12] У цьому зв'язку не можна не згадати початок «Книги буття»: «2. А земля була пуста та порожня, і темрява була над безоднею, і Дух Божий ширяв над поверхнею води. 3. І сказав Бог: «Хай станеться світло!» І сталося світло. 4. І побачив Бог світло, що добре воно,— і Бог відділив світло від темряви».

[13] *Ласло-Куцюк М.* Вогонь і слово. Бухарест, 1992. С. 21, 214.

ського божества з Христом не можна не визнати його основної тези про життєдайну силу вогню (сонця, світла) в давніх віруваннях індоєвропейських народів, зокрема слов'ян. На відміну від Ф.-І. Крейцера, який в основі кожної міфологічної системи бачив безпосереднє одкровення та протиставляв темним народним масам жерців як носіїв таємної мудрості й вищої релігійної культури, Костомаров близький до філософії міфології Ф. Шеллінга («Німецька міфологія» Я. Грімма на час написання «Славянской мифологии» не була ще відома Костомарову). Він вважає, що символіку і міфологію вигадали не жерці й філософи; ці явища є продуктом колективної людської свідомості, закоріненим у реальному народному житті, і відбивають історію народної самосвідомості. Про це, зокрема, переконливо свідчить другий розділ «Славянской мифологии» — «Праздники языческих славян», де показано, що весь культовий ритуал слов'ян органічно випливав з їхніх утилітарних життєвих потреб (так, свято весни, крім релігійно-догматичного, мало землеробське, родинне і поховальне значення)[14]. Далекий Костомаров і від етимологічних доказів Ф.-І. Крейцера та міфологічної концепції братів Гріммів, які ототожнювали міф із мовою (відмінності між міфами — відмінності між діалектами).

До монографії «Славянская мифология» щільно примикає дослідження Костомарова «Несколько слов о славяно-русской мифологии в языческом периоде, преимущественно в связи с народною поэзиею» (1872), а також його рецензія на збірник «Малороссийские народные предания и рассказы» М. Драгоманова (Русская старина. 1877. Кн. 5), де він звертає увагу на явища одухотворення природи та вказує на народні легенди, близькі до богомільського розуміння протистояння божественного і сатанинського начал. У статті «Русские инородцы. Литовское племя и отношения его к русской истории» (1860) Костомаров уперше в українській фольклористиці порівнює українські й литовські пісні і казки, їх поетику та багато уваги приділяє символам води, болота, міфологічним образам сонця, місяця.

З досліджень М. Костомарова «Об историческом значении русской народной поэзии» і «Славянская мифология» випливали важливі загальнометодологічні висновки, що відіграли велику роль у розвитку української фольклористики й наро-

---

[14] Практично-життєву основу народної пісенності в любовних, весільних і родинних піснях, що вказує не тільки на наявність міфологічних елементів в обрядовій поезії, а й на «демократический строй, господствовавший в сознании этого (українського.— *М. Я.*) народа», Костомаров простежує й у праці «Семейный быт в произведениях южнорусского песенного творчества».

дознавства в цілому. Костомаров утверджував у народознавстві дух історизму, за яким зміст історичного знання полягає в поясненні сучасного через минуле (минуле — урок для майбутнього) та в передбаченні майбутнього розвитку, що узгоджувалося з тезою Гердера: «Ніхто не перебуває тільки у своєму часі; він будує на минулому; воно стає основою майбутнього й не може бути нічим іншим». Єднальною ланкою між минулим, теперішнім і майбутнім, кожне з яких утілює дух свого часу, є своєрідність історичного місця і культури кожного народу, його національний «дух». Щоб зрозуміти особливості народної поезії в її національній неповторності, треба перенестися в те історичне і географічне середовище, якому вона зобов'язана своїм походженням. У романтичному розумінні етнос, нація є тим ідеальним середовищем, де індивід дістає умови для свого формування і свободу (саме на цій основі склався у Т. Шевченка образ нації як ідеальний фактор буття особистості). Завдання історика полягає, отже, в тому, щоб зрозуміти і пояснити индивідуальні факти історичного життя, своєрідність окремих культурних світів та епох як безумовної історичної цінності. На відміну від Гердера та Руссо, що вважали народ інертною масою, Костомаров був одним із нечисленних українських романтиків, які відводили йому головну конструктивну роль (набагато більшою мірою, ніж Т. Шевченко).

У дусі тодішніх романтичних уявлень Костомаров бачив у народній поезії безпосереднє (спонтанне, несвідоме) виявлення вроджених якостей людського духу, первородну форму пізнання, найкоротший шлях до пізнання істини (мистецтво вище за науку). Природа є першим об'єктом, який породив у людини естетичну потребу (естетичне пізнання починається з осягнення суті природних явищ). Естетична свідомість на ранньому етапі розвитку людини є синкретичною, що проявляється в біоантропоморфності художнього сприйняття. Людина не відділяє себе від природи та не бачить межі між природним і людським (звідси взаємне перетворення людей і об'єктів природи).

Оскільки для романтиків минуле — не достовірна історична реальність, а сфера втілення їхнього ідеалу, вони в пошуках найдавніших витоків власних поглядів зосередилися на міфах, у яких природні явища з'являються в образах, тобто злиті з поезією. Міфологія як стихійна поезія (тут Костомаров цілком виходить із Ф. Шеллінга) є необхідною умовою і початковим матеріалом будь-якого мистецтва, його арсеналом і підгрунтям. На відміну від більшості романтиків, які вважали міф формою зв'язку між людиною і природою, Костомаров на

місце природи ставить Бога, оскільки він є її животворним духом. Перша релігійна ідея, на його думку, виникає в результаті одухотворення природи (в цьому всі релігії в принципі сходяться), з чим пов'язані символічні персоніфікації як наслідок максимального узагальнення в міфології цілісних чуттєвих виражень ідеї, що характерне для художнього мислення в цілому.

Міфологічна символіка як явище ще донаціональне несе в собі вічні проблеми буття і в художній формі передає їх наступним поколінням, поступово формуючи духовну субстанцію етносу та виступаючи об'єднуючим началом національної самосвідомості й мистецтва. Чим глибше дослідник може проникнути в найдавніші часи, тим «чистішим» постає національний «дух» (так, суть відношення людини до природи в українській народній поезії можна зрозуміти тільки сягнувши в часи панування міфологічної свідомості). Таким чином, народна поезія з її міфологічним началом стає для Костомарова підставою обгрунтування самобутності українського етносу. Народ виступає посередником між історією, мистецтвом і літературою, а міфологія — єднальною ланкою між поезією і наукою.

Вказуючи на величну простоту, безпосередність, глибоку емоційність, силу поетичного чуття, яскравість барв народної поезії, М. Костомаров виявляє глибоке розуміння її світоглядно-естетичної своєрідності, що випливає з колективної природи її побутування (він зовсім не заперечував первісного індивідуального авторства фольклорного твору). Цілий ряд цих специфічних рис народної поезії Костомаров називає й у своїй статті-рецензії на збірник «Исторические песни малороссийского народа» В. Антоновича та М. Драгоманова (Вестник Европы. 1874. Кн. XII). Так, він вважає, що зовнішнім критерієм, який свідчить про ненародне походження пісні, є її відсутність у живому побутуванні, а внутрішнім, органічним критерієм — невідповідність її народним ідеалам та уявленням і законам народного художнього мислення. Учений наводить у своїй рецензії[15] уривки, окремі образи, звороти, поетичні формули, які не відповідають стилю народного художнього мислення, і називає ряд дум та історичних пісень (із «Запорожской старины» та збірника українських пісень 1827 р. М. Максимовича), що є продуктом штучної стилізації під народну пісню (до речі, М. Максимович із цим погодився).

---

[15] Фольклористичні рецензії Костомарова (крім згаданих, до них належать і дві рецензії на обидва томи «Записок о Южной Руси» П. Куліша) є, як правило, скоріше самостійними науковими розвідками, в яких він залучає новий матеріал, розвиває і доповнює думки авторів чи укладачів.

Як відомо, друга магістерська дисертація М. Костомарова була негативно оцінена В. Бєлінським, який, відмовившись від своїх позицій 30-х років щодо народної поезії (які багато в чому збігалися з думками Костомарова), на початку 40-х робить рішучий крок до матеріалізму. Тим часом, на думку М. К. Азадовського, дисертація Костомарова для свого часу була визначною подією, «оцінити яку вповні зуміли тільки пізні дослідники [16], особливо Потебня, зобов'язаний йому дуже багатьма елементами... Костомаров намацував шлях, яким пішло багато дослідників: від сутності фольклорних образів до закладеної в них системи народного мислення і народного укладу життя» [17]. Спираючись на Костомарівську концепцію історизму, О. Потебня говорив, що історична точка зору є єдино правильною, оскільки в слові — життя й історія народу. Вказуючи на зв'язок психології й мовознавства, він вважав, що психологія має бути пройнята історизмом.

«Славянская мифология» Костомарова стала важливим етапом у дослідженні міфології в Україні і в Росії. Його погляди на народну поезію і міфологію як першооснову літератури були розвинуті й поглиблені О. Потебнею в дослідженні «Из записок по теории словесности». Думку Костомарова про зв'язок свята Купала з обожненням сонця (в контексті індоєвропейського уявлення про небесний вогонь) О. Потебня розвинув у праці «О купальских огнях и сходных с ним представлениях». «... Молодий харківський громадянин Потебня,— писав М. Грушевський,— виходячи на наукову дорогу спочатку 1850-х рр., за взірець і провідника бере собі етнографічне діло Костомарова і продовжує його,— незвичайно поглиблюючи і спираючи на широкій порівняльній слов'янській і індоєвропейській базі... Його дисертація «О некоторых символах в славянской народной поэзии» (1860) являється безпосереднім продовженням праці Костомарова, і сам Потебня се підчеркує» [18]. До проблематики фольклористичних праць Костомарова примикає дослідження О. Потебні «Объяснение малорусских и сродных народных песен». Думки Костомарова про суспільно-історичне значення народних українських пісень дістали підтвердження у збірнику В. Антоновича і

---

[16] Це не зовсім слушно. У своїй рецензії на книгу (Москвитянин. 1844. Ч. 11, № 3) І. Срезневський писав, що праця Костомарова «дорогоцінна не для самих тільки любителів народної поезії в Росії, а й для Гріммів і Тальві». Хоч Костомаров і не сказав усього, що мав сказати, його дослідження посідає визначне місце серед книг про народне життя.

[17] *Азадовский М. К.* История русской фольклористики: В 2 т. М., 1963. Т. 2. С. 43.

[18] *Грушевський М.* Етнографічне діло Костомарова // Етнографічні писання Костомарова. С. XVI.

М. Драгоманова «Исторические песни украинского народа» (1874), високо оціненому М. Костомаровим у рецензії «Историческая поэзия и новые ее материалы».

В історії будь-якої науки є дві сторони: нагромадження фактичних знань (емпіричний, конкретно-індуктивний шлях) і їх осмислення та узагальнення (дедуктивно-систематичний), що починається з визначення місця даної науки серед інших галузей знання, з окреслення основних її понять. Як правило, ці дві сторони виступають не як два послідовні етапи, а переплітаються. Це цілком стосується і фольклористичної діяльності Костомарова. В дослідженні «Об историческом значении русской народной поэзии» підставою для наукових висновків служить великий народнопісенний матеріал не тільки з друкованих збірників, а й із власних фольклорних записів (на той час він мав збірник записаних ним пісень «числом более 500» та рукописний збірник колядок із Східної Галичини Г. Берецького, переданий Костомарову І. Срезневським). До ранніх фольклорних записів (1840 р.) Костомарова належить «Казка про дівку семилітку», яка пізніше була перероблена ним у драматичну сцену «Загадка». Працюючи в Рівненській гімназії, Костомаров сам та за допомогою своїх учнів записав 202 народні пісні. Принцип їх класифікації змішаний: історичні пісні, пісні про події приватного життя й легенди, козацькі, чумацькі, рекрутські, сирітські, родинні, любовні та обрядові пісні. До багатьох текстів Костомаров додав свій історичний або етнографічний коментар. Другим великим збірником народних пісень стали «Русские народные песни, собранные в Саратовской губернии А. Н. Мордовцевой и Н. И. Костомаровым», опубліковані в «Летописях русской литературы и древностей» у 1862 р. (частина їх була надрукована в 1851—1860 рр. в «Саратовских губернских ведомостях» та журналі «Современник»).

Фольклорними матеріалами Костомаров широко користувався у своїх історичних працях та художніх творах. Наприклад, у монографії «Бунт Стеньки Разина» як документальний матеріал використано народні пісні, зібрані автором у Саратовській губернії. Тексти історичних пісень стали основою таких його наукових досліджень, як «О воспоминаниях борьбы козаков с мусульманством в южнорусской поэзии» (1876) та «История казачества в памятниках южнорусского песенного творчества» (1880—1883). Родинні, суспільно-побутові, козацькі й обрядові пісні Костомаров включає в трагедію «Сава Чалий», у повісті «Сын», «Черниговка». Переказ про легендарного розбійника Кудеяра покладено в основу повісті «Кудеяр»; народна українська легенда про віровідступника художньо відтворена в повісті «Сорок лет». Фольклоризм пое-

тичної творчості Костомарова (розробка фольклорної проблематики, використання народнопоетичних сюжетів, включення уривків народних пісень у свої вірші, поетична інтерпретація народних звичаїв і повір'їв, застосування в образній мові народнопісенної символіки, стилізація та ін.) — окреме питання, що не входить у завдання цієї статті.

Сума більш чи менш достовірних історичних джерел не може замінити самого історика, бо історія — не позитивістське безстороннє відтворення подій, а їх витлумачення. «Будь-яка історія,— пише Б. Кроче,— є сучасна історія», оскільки щодо документального матеріалу думка історика виступає автономним началом, пов'язаним із проблемами свого часу.

Романтична історіографія шукала в історичному минулому реалізацію народного «духу», що об'єктивно спричинювало загрозу ізоляції в царині самосвідомості певної національної цивілізації, до якої належав історик, та принципову неможливість пізнання інших культур як замкнених у собі «монад», непроникних для розуміння іншими. Доки історики зосереджували увагу на політичній історії, на оповіді про події, залишки культурних епох не відігравали в історичному пізнанні суттєвої ролі. Але коли центр уваги перемістився в національну історію і культуру (від держави до суспільства), явища народної свідомості (мова, фольклор) як чуттєва реальність, до якої можна доторкнутися, набули нового значення. Зросла увага до колективної психології, в якій для романтичної історіографії проявлялася не стільки соціально детермінована поведінка людей, скільки народний (національний) «дух» як продукт і творець національної історії. «Комплексне вивчення ритуалу, символів, вірувань, фольклору намітило той шлях, по якому пішла історична антропологія (як схильна називати себе нині галузь історичного знання, що зосереджується на всебічному аналізі людини в суспільстві)»[19].

Щоб зрозуміти суть суспільно-історичного явища, необхідно досліджувати його на тій стадії розвитку, на якій з максимальною повнотою розгортаються його основні ознаки (для Костомарова це федеративний устрій Давньої Русі, українська козацька демократія). Серед діячів українського народознавства 30—40-х років М. Костомаров, як ніхто інший, підходив до всього комплексу народного культурно-історичного життя з найвиразніших суспільно-політичних позицій (більшою чи меншою мірою ці риси простежувалися тоді в поглядах М. Максимовича, О. Бодянського, М. Маркевича). Є всі підстави думати, що на час написання другої магістерської

---

[19] *Гуревич А. Я.* М. Блок и «Апология истории» // *Блок М.* Апология истории, или Ремесло историка. 2-е изд., доп. М., 1986. С. 210.

дисертації Костомаров уже ідентифікував себе з українською народністю. Отже, вивчення усної словесності розглядалося ним як одна з підвалин для утвердження права українського народу на самостійне існування. Відправною точкою для нього стає теза про те, що в основі руського суспільного життя (часи Київської Русі) був елемент саме український, який у процесі історичного розвитку оформився як етнопсихологія окремого народу. Саме з «духу» української народності (демократизм, відсутність потягу до асиміляції інших народів, неприйняття насильства і зверхності над собою, захист своєї незалежності) народжується примат федеративного начала в організації суспільного життя. Тим часом для великоруської народності притаманне намагання розширювати свою територію за рахунок сусідніх народів, дух деспотизму, засвоєний московськими князями від монголів, потяг до централізації в суспільному житті.

Характеризуючи свій університетський курс лекцій з російської історії, Костомаров підкреслював, що він мав на меті довести, що держава (московська) є продуктом завоювання інших народів і меншою мірою дії географічних та етнографічних чинників. У доповіді «Об отношении русской истории к географии и этнографии» (1863) він послідовно проводив свою вихідну концепцію: «историки наши имели в виду государство и его развитие, а не народ; последний оставался в глазах их как бы бездушною массою, материалом для государства, которое одно представлялось с жизнью и движением. Для полноты же исторической науки необходимо, чтобы и другая сторона народной жизни равным образом была представлена в научной ясности, тем более, что народ вовсе не есть механическая сила государства, а истинно живая стихия, а государство, наоборот, есть только форма, сама по себе мертвый организм, оживляемый только народными побуждениями...»

Оскільки українські романтики основним субстратом своєї народності та суб'єктом її історичного життя вважали козацтво, в суспільній думці уявлення про риси національного характеру склалися саме на цій базі. Всупереч гердерівській концепції м'якості й миролюбності слов'янського характеру складається думка про «залізний характер» українського народу, репрезентований козацтвом, про втілення ним боротьби духу з долею, про його демократизм, прагнення до свободи й незалежності. Отже, якщо в «Книгах польського народу і польського пілігримства» політичним зразком і фундаментом польського національного відродження служила шляхта, в «Книзі буття українського народу» ідеалом рівності й братства є козацтво: «Не любила Украина ни царя, ни пана и соста-

вила у себя козацтво, т. е. братство, куда каждый вступал — был братом — был ли он прежде господином или рабом, лишь бы он был христианином».

Спроба з'ясування менталітету українського народу вперше була зроблена Костомаровим у праці «Об историческом значении русской народной поэзии», розвинута в «Книзі буття...» й набула форми концепції в «Двух русских народностях». Вихідним матеріалом для визначення українського характеру, етнопсихології та політичної концепції двох руських народностей, крім історичних даних, послужила народна поезія. Аналізуючи народні пісні, що характеризують погляди українців і великоросів на релігію, природу, родинне і суспільно-історичне життя, Костомаров доходить висновку, що велике місце у світогляді українців посідає природа. У її поетизації сконцентровані розвинуте чуття прекрасного, любові, духовності, поривання до ідеального, неземного. Українці у своїх піснях постають дуже забобонними; їх світ пов'язаний з неприродними істотами, духами, чарами, що поєднується з відчуттям присутності Бога, з внутрішнім спілкуванням з ним (вони віддані самому духові християнства, а не додержанню його обрядності). У родинному й громадському житті українці прагнуть незалежності; українська дівчина і жінка виступають у піснях як особистості духовні, що живуть у гармонії з поезією й природою; вони рівноправні з чоловіками і не терплять їхнього деспотизму.

Великоруська народна поезія тим часом слабо зв'язана з поетичним світом природи (ставлення до неї суто утилітарне) і повсякденним життям (пісня — не поетизація життя, а скоріше забуття від тяжкої праці, щоденних турбот, поривання до недосяжного в реальності). Чуття любові, що є душею поезії, рідко в російських піснях підноситься над матеріальними інтересами. Через слабо розвинуту фантазію у великоросів мало забобонів і вірувань. У релігійній сфері більше додержання форми, зовнішніх обрядів, ніж духовного спілкування з Богом; характерна нетерпимість до іншої віри (що сформувалася внаслідок опору монголам). Прагнучи до узурпації влади в державі, церква у великоросів разом із тим освячує самоволю світських владик. У родинному й громадському житті росіянам притаманні єдність сім'ї, авторитет старших (тоді як в українців бійка в родині — звичайне явище), прив'язаність до «своєї крові», нехтування правами особистості. Жінка в сім'ї підневільна і рідко піднімається духовно до високих ідеалів.

Тоді як в українській народній поезії ідеальним героєм-лицарем виступають козак або чумак як тип незалежної людини, для котрої найбільшими цінностями є православна віра, нерозривно пов'язана з поняттям вітчизни, почуття товариства,

юнацький запал і войовничість, у великоросів воля індивіда підпорядкована патріархальним общинним настановам (ідеалом для російського козака є вірна служба цареві). Якщо в Київській Русі князь був цілком залежний від віча, а пан для українця є особою ворожою, у великоросів боярин — «человек почтенный, необходимый, достойный после царя занять первое место». Ідея народного життя у великоросів — служба царю, державі.

Із наведеного видно, що порівняльна характеристика двох народностей у Костомарова набирає форми бінарних опозицій, співвіднесених із тодішнім становищем України у складі Російської імперії. Перша з них — народна демократія, народовладдя і самодержавство; друга — самостійність окремих етнічних частин, добровільне їх об'єднання, федералізм і державний централізм; третя — українське середньовіччя як егалітарне суспільство, «золотий вік» і кріпосництво та панська сваволя сьогодні як продукт історичного розвитку деспотичного азіатського начала в Російській державі [20]. У праці «Мысли о федеративном начале в Древней Руси» (1861) Костомаров твердить, що згадані компоненти опозиції, два різні начала сягають у найдавніші часи руської історії: «История Руси удельного уклада есть постепенное развитие федеративного начала, но вместе с тем и борьбы его с началом единодержавия» [21].

Якщо в «Книзі буття українського народу» (як, до речі, й А. Міцкевич у «Книгах польського народу і польського пілігримства») та в статті «Украина» Костомаров покладає надію на месіансько-визвольну роль українського народу, на міленарне («спасительне», з Божої волі) визволення, то в статті «Две русские народности» його позиція щодо історичного майбутнього українського народу модифікується. Вважаючи, що дух народу під впливом історичних обставин та контактів з іншими народами змінюється, що історія веде народи до зближення, Костомаров доходить висновку, що й елемент український, який становив основу руського суспільного життя, потрібний був тільки на час і нині вичерпав свою історичну роль (сьогодні «весь малороссийский элемент сосредоточился в простом классе деревенщины»), що великоруський елемент виявився міцнішим. Відзначаючись ще з XII—XIII ст. розвит-

---

[20] Про драматичну роль татаро-монгольської навали, що призвела до ломки вікових традицій Давньої Русі, відмови великоросів від європейської орієнтації й зв'язків, розвороту із Заходу на Схід та до утвердження деспотичного азіатського методу державного правління, говорять сьогодні самі росіяни (див., напр.: *Васильев Б.* Россия: Четыре Книги Бытия // Октябрь. 1992. № 1).

[21] Основа. 1861. Янв. С. 158.

ком особистої самоволі, перевагою особистого над громадським, неясністю мети та відсутністю прагнення до неї, українська народність закономірно прийшла до підпорядкування державному великоруському началу й змінила своє негативне ставлення до соціальної верхівки на лояльне. Так з початку 60-х років починається у Костомарова довгий період хитань і відступів у поглядах, що привели його до концепції «літератури для домашнього вжитку», які, однак, не слід вважати відмовою від головних ідейно-світоглядних переконань.

* * *

Як і в галузі фольклористики, в питаннях літератури Костомаров керувався тими самими науково-методологічними принципами, що пізніше оформилися в цілісну концепцію культурно-історичної школи. Орієнтація на вивчення закономірностей, які визначають своєрідність культурно-історичних епох, протистояла, зокрема, нормативним естетичним теоріям XVII— XVIII ст., що виходили з антиномії «правильного» і «неправильного» видів мистецтва, та сприяла утвердженню самоцінності мистецтва будь-якого народу, епохи і стилю. Культурно-історична школа поклала початок нагромадженню історико-культурного матеріалу, науковому джерелознавству, історико-генетичному підходу та створенню історій національних літератур. Саме в цьому контексті і слід розглядати «Обзор сочинений, писанных на малороссийском языке» («Молодик» на 1944 год. X., 1843) М. Костомарова — першу спробу історичного нарису нової української літератури.

Головною відправною точкою цього огляду було беззастережне визнання українців як окремого народу («...народность Малороссии есть особенная, отличная от народности великороссийской...»[22]).

Важливою методологічною засадою загальнокультурної й історико-літературної концепції Костомарова, що набувала в тих умовах політичного характеру, було і питання про мову української літератури, яке він розглядав не тільки і не стільки в комунікативному, скільки в історичному й естетичному аспектах. Мова для нього — одна з головних ознак народності літератури, оскільки репрезентує не освічену верхівку суспільства, а народ із його світобаченням, звичаями, моральними й естетичними уявленнями. Таким чином, із появою Костомарівського огляду української літератури був пов'язаний перехід від емоційно-романтичного емпіризму 20—30-х років до перших системних оглядів здобутків української літератури

---

[22] Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова. С. 42.

з позицій літературної теорії, виникли зародки культурно-історичної школи в українському літературознавстві.

Початки української літератури Костомаров бачить у Київській Русі, де існувала своя книжна мова, що утворилася на базі церковнослов'янської й живої народної («руська мова»). Маючи загальнослов'янські витоки, українська мова є не наріччям великоруської, а явищем самобутнім, із власними граматичними й лексичними ознаками. Костомаров характеризує її як «наречие правильное, богатое, гармоническое и способное к развитию литературной образованности» (с. 41). На початковому етапі свого розвитку мова українського народу не мала літературних пам'яток й існувала, крім сфери живого спілкування, в усній поезії. Пізніше, з появою у Західній Європі ідеї народності літератури, «мы начали стыдиться своего равнодушия к отечественному и безотчетной привязанности к чужестранному; мы увидели, что, несмотря на огромное количество книг, у нас нет литературы, и обратились к собственному источнику национальности и народности» (с. 42).

Багато хто із сучасників, продовжує Костомаров, називають прагнення писати українською мовою «непонятною прихотью», тоді як це є «потребность времени, потому что исходит из того начала, которое оживляет настоящее общество» (с. 43). Українська мова має свої особливості, й тому багато чого, що нею можна виразити, неможливо висловити російською мовою. Таким чином, доводить Костомаров, поява літератури українською мовою є історично закономірним явищем.

Проблема вільного національного розвитку українського народу, зокрема утвердження рівноправності його мови серед інших мов, не була предметом тільки науково-академічного інтересу Костомарова. Крім наукових праць, ці питання він порушував у численних своїх полемічних виступах («Ответ на выходки газеты «Czas» и журналу «Revue Contemporaine», 1861; «Правда полякам о Руси: по поводу новой статьи в «Revue Contemporaine», 1861; «Правда москвичам о Руси», 1861; «Мысли южноруса», 1862; «О преподавании на родном языке в Южной Руси», 1863; «О некоторых фонетических и грамматических особенностях южнорусского (малорусского) языка, несходных с великорусским и польским», 1863), у заявах і листах. Так, в одному з листів до А. Д. Блудової він писав: «В политическом отношении всякое со стороны великоруссов заявление покушения на прекращение развития литературного движения южнорусского языка вредно будет отзываться у других славянских народов. А мы должны работать для будущего соединения славянских племен» [23]. Ці виступи Костома-

---

[23] Україна. 1926. Кн. 5. С. 84.

рова, спрямовані проти реакційних російських і польських шовіністичних кіл, багато в чому були співзвучні статтям М. Чернишевського «Национальная бестактность» і «Национальная бестолковость». Навіть у 80-ті роки, коли Костомаров схилився до прийняття слов'янофільської концепції літератури «для домашнього вжитку», він послідовно обстоював необхідність розвитку української мови.

У свій огляд нової української літератури Костомаров включив твори І. Котляревського, П. Гулака-Артемовського, Г. Квітки-Основ'яненка, Т. Шевченка, К. Тополі, А. Метлинського, О. Бодянського; згадує він і Л. Боровиковського, С. і П. Писаревських, М. Петренка, О. Корсуна, П. Кореницького. Втім, важливість цієї праці полягає не в кількості розглядуваних авторів і творів, а в тих ідейно-естетичних принципах, які, можна сказати без перебільшення, вперше були сформульовані в українському літературознавстві. Серед головних вимог до літературного твору Костомаров, виходячи з ідеї народності та світоглядних засад просвітительської естетики, на перше місце висуває правдивість і оригінальність відображення національного життя та національного характеру персонажів. У кращих творах нової української літератури його приваблюють «не какое-нибудь подражание чужому, не иностранные чуждые идеи, одетые в искаженную форму, не жалкая всеобщность, мысли всем известные, выраженные образами всем известными, но истинное изображение своего, родного, со всем отпечатком национального характера» (с. 45). Звернення українських письменників XIX ст. до народної мови Костомаров прямо пов'язує з поширенням «просвещения». Однак при «малом количестве образованных людей в сравнении со всем народонаселением, лишенным всяких средств к образованию», відмінність між мовою освічених класів і народу була і є неминучою. Поширення освіти дало можливість побачити живість, простоту і правильність народної мови, її форм, створених «безискусственной природою, свободным течением народной жизни» [24]. Суто просвітительською є й теза про моральність простого народу. Саме «верное изображение народного быта», домашнього життя, наявність морально-виховної мети, чуттєвість без сентиментальності, невимушений комізм без настанови на сміхотворчість, прекрасна мова здобули Квітці-Основ'яненку любов співвітчизників. Правдивість народних сцен, картин, написаних з натури «без малейшей претензии на творчество», забезпечує, на

---

[24] Малорусская литература // Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова. С. 241.

думку Костомарова, популярність «Чар» К. Тополі, незважаючи на те, що у творі немає розвинутих характерів (важливо при цьому, що вони цілком національні). Так само й «Енеїда» Котляревського, втративши своє значення як пародія на класицизм [25], залишається дорогоцінним твором як «верная картина малороссийского быта», написана блискучою народною мовою.

Важливою концептуальною засадою огляду є ідея історизму як при розгляді літературних творів у цілому (що пізніше буде розгорнено в оцінці творчості Г. Сковороди), так і в підході до розуміння характерів героїв. Костомаров детально спиняється на відповідності характерів Марусі («Маруся») та Ївги («Козир-дівка») тим історичним умовам життя українського народу, в яких вони сформувалися. Так, Маруся, на його думку, репрезентує традиційний тип української жінки, що склався за давніх часів, в умовах патріархальних звичаїв. Правдивість її характеру випливає з глибини історії української нації («Маруся — это малороссиянка древнего века, живущая в новом»). Тим часом Ївга як типовий український характер діє в новочасних умовах. Втілюючи в собі й традиційні народні риси, Ївга цілком протилежна Марусі. Вона — людина нових часів, іншого ступеня розвитку суспільного життя — демонструє торжество волі, наполегливість у боротьбі за своє щастя: «Ивга делается возможною по мере того, как новая жизнь заменяет старую: народ становится на высшую ступень общественности, следовательно, деятельность будет плодом всех побуждений» (с. 48).

У своєму огляді Костомаров звертає увагу на взаємозв'язок між обставинами й характерами, вказуючи, що необхідні для творення характерів персонажів «описания и сцены того быта, в котором действуют они», подані в «Марусі» дуже вдало. Разом із тим він зазначає, що характери в «Марусі» окреслені ще слабо («Характер Василя не ясен и даже

---

[25] Пізніше Костомаров переглянув свою помилкову думку про те, що «Енеїда» є пародією на Вергілія та одним з небагатьох зрозумів правильно природу сміху в поемі. В рецензії на «Кобзар» Шевченка він приходить до висновку, що гумор Котляревського аж ніяк не пов'язаний з пародією. Сміх Котляревського відіграв роль конструктивного, освіжаючого елемента в українській літературі. Великий вплив народна художня стихія, крім Котляревського, справила на творчість М. Гоголя. Це видно не стільки у творах на українську тему, скільки в тих, що торкаються життя росіян («Мертвые души», «Ревизор», «Шинель», «Невский проспект»). «Это комизм,— пише Костомаров,— из-под которого автор не изъемлет и себя наравне с другими, комизм, способный рассмешить задумчивую натуру и заставить задуматься и загрустить веселую. Смех над горем и печаль над весельем — это черты малороссийского взгляда на жизнь» (*Костомаров М. І.* Твори: В 2 т. К., 1967. Т. 2. С. 426).

не естественен...»; «Характер Наума, отца Маруси, и матери ее тоже не отличаются резкими чертами»). Думка про те, що розвинуті характери є неодмінною ознакою справді художнього твору, випливає із зауважень Костомарова і про «Чари». Не лишилася не поміченою ним і така типова для просвітительського реалізму особливість творення характерів, як висування на перший план, усупереч життєвим обставинам, певних рис героя, що йдуть не від життя, а від пріоритету у творі заданої ідеї. Так, Галочка в повісті «Щира любов» — не реальний життєвий характер, а ідеал; як і офіцер, вона не завжди натуральна і в «некоторых местах... говорит так, как будто бы слушала университетские лекции» (с. 49).

Тоді як для М. Максимовича критерієм правдивості характеру (в даному разі Мазепи в «Полтаве» Пушкіна) є відповідність його народним (народнопоетичним) уявленням, Костомаров наближається до розуміння суспільної суті характеру в художньому творі: він має складатися об'єктивно в конкретно-історичних обставинах. У багатьох випадках дослідник пов'язує недоліки в окресленні характерів у творах Квітки з невиробленістю художньої форми. (До цього питання критик повернеться в рецензії на «Народні оповідання» Марка Вовчка, де значно поглибить своє розуміння ролі суспільних обставин у художньому творі.)

Можна сказати без перебільшення, що центральним об'єктом літературознавчих студій Костомарова, завдяки якому він розгорнув своє розуміння народності літератури та розбудував свою літературну теорію, була творчість Т. Шевченка. Вже в «Обзоре» він відзначає його «необыкновенное дарование», повне оволодіння народною поезією. Шевченко — «это целый народ, говорящий устами своего поэта» (с. 49). З ім'ям Шевченка Костомаров, подібно до Чернишевського, пов'язує самий факт утвердження української літератури у світі як явища історично закономірного й оригінального. В рецензії на «Кобзар» 1860 р. ця проблема набуває в нього виразного суспільно-політичного забарвлення. Колись поява української книжки викликала здивування і застереження: чи слід марнувати час на «переряживание в мужицкую свитку и усвоение необразованной речи грубых плугатарей и свинопасов с грязными руками в заплатанных чоботах. При этом, разумеется, забывалось, что грязь на руках этой черни была земля, которую эти руки заставляли производить хлеб, упитывающий нравоучителей»[26]. Сьогодні ж, пише він, завдяки творчості мужицького сина Т. Шевченка українська книжка вийшла на міжнародну арену.

---

[26] *Костомаров М. І.* Твори: В 2 т. Т. 2. С. 421.

В автобіографії Костомаров зазначає, що в період діяльності Кирило-Мефодіївського братства він часто бачився з Шевченком, читав його твори, багато з яких були ще не опубліковані. У «Воспоминании о двух малярах» (1861) своє враження від цих творів автор передає так: «Тарас Григорьевич прочитал мне свои ненапечатанные стихотворения. Меня обдало страхом: впечатление, которое они произвели, напоминало мне Шиллерову балладу «Занавешенный санский истукан». Я увидел, что муза Шевченко раздирала завесу народной жизни. И страшно, и сладко, и больно, и упоительно было заглянуть туда!!! Поэзия всегда идет впереди, всегда решается на смелое дело; по ее следам идут история, наука и практический труд... Тарасова муза прорвала какой-то подземный заклеп, уже несколько веков запертый многими замками, запечатанный многими печатями, засыпанный землею, нарочно вспаханною и засеянною, чтобы скрыть для потомства даже память о месте, где находится подземная пустота»[27].

Значення Шевченка Костомаров не обмежує рамками тільки української літератури: «Его родина — Малороссия — видела в нем своего народного поэта; великороссияне и поляки признавали в нем великое поэтическое дарование. Он не был поэтом тесной, исключительной народности: его поэзия приняла более высокий полет. Это был поэт общерусский, поэт народа не малорусского, а вообще русского народа...» (с. 89). Відповідь на питання, щó забезпечило Шевченкові почесне місце серед найбільших поетів слов'янського світу, Костомаров дає в рецензії на «Кобзар» (1860), у статтях «Воспоминание о двух малярах», «Малорусская литература» (1871). У них порушується широке коло питань, однак головною виступає проблема народності літератури. Костомаров не тільки подає інформацію про життя і творчість поета, а й намагається змалювати його психологічний портрет. Він вважає характер Шевченка типово народним, національним, що склався під впливом конкретних історичних умов. За постаттю Шевченка стоять мільйони художників із народу за покликанням, з яких несправедливі обставини зробили бондарів, двірників, лакеїв та іншу панську челядь.

Походження Шевченка з українського простолюду стало, на думку Костомарова, вирішальною умовою глибокої народності його творчості. Тоді як твори «панків» і «паничів» — попередників Шевченка — більшою чи меншою мірою були віддзеркаленням народного побуту, Шевченко виразив те, що лежало глибоко на дні душі народу, те, що хотів, але не вмів сказати сам народ. Як народний обранець він стоїть вище за

[27] Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова. С. 89.

кожного окремого представника народу: «Такой поэт, как Шевченко, есть не только живописец народного быта, не только воспитатель народного чувства, народных деяний — он народный вождь, возбудитель к новой жизни, пророк»[28]. Подвижництво Шевченка Костомаров порівнює з діяннями Прометея, який приніс людям життєдайний вогонь. Шевченко став першовідкривачем правди про вікове страждання народу, про тогочасне підневільне його життя, борцем проти кріпосницького іга, яке викликáло в поета особливо велике обурення. Бачити народ вільним було головним помислом Шевченка[29]. У статті «Малорусская литература» Костомаров тісно пов'язує національне із загальнолюдським — як неодмінну якість справді великих творів мистецтва: «Стихотворения Шевченки... глубоко малорусские; но в то же время их значение никак не местное: они постоянно носят в себе интересы общечеловеческие»[30].

Безсумнівно, ніхто із сучасників Костомарова та й пізніше — аж до появи праць І. Франка — не розкрив з такою глибиною і проникливістю значення творчості Шевченка в ідейно-естетичному розвитку не тільки української, а й слов'янських та світової літератур. Разом із тим після 60-х років унаслідок певної зміни поглядів Костомаров висловлював і надто суб'єктивні й необгрунтовані судження про творчість Т. Шевченка: він не бачив її ідейно-художньої еволюції; вважав, що в останні роки талант поета почав слабнути, що Шевченко в житті й творчості був тільки поетом і ніколи громадянином та не мріяв про політичну самостійність українського народу, зневірився в можливості виходу з тогочасних важких суспільних умов.

Важливе місце в літературній теорії Костомарова посідає співвідношення народної поезії й літератури в нові часи. У статті «Воспоминание о двух малярах» Костомаров розглядає тогочасний фольклорний процес як згасання народної піснетворчості, що, на його думку, є закономірним явищем. На цій підставі він ставить питання про потребу творчого самооживлення в народі й бачить його розв'язання в продовженні фольклорного процесу професійною літературою. В цій концепції проявилися рецидиви поширеної в перші десятиріччя XIX ст. тези про те, що література починається власне з фольклору, який і становить частину її історії як безперерв-

[28] Малорусская литература // Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова. С. 244.
[29] Споминки про Шевченка // *Шевченко Т.* «Кобзар» з додатком споминок про Шевченка Костомарова і Мікешина. Прага, 1876. С. VI—XII.
[30] Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова. С. 244.

2*

ного процесу виявлення народного «духу». Даром сприйняття цього «духу», здатністю осягнути сенс історичного життя народу наділений тільки поет, який є обранцем Бога. Через поета-«пророка», обдарованого поетичним натхненням, Бог відкриває людям найвищу правду. Поет — посередник між Богом і людьми. Згасаючий творчий дух народ знаходить «в своих избранниках, поэтических личностях, живущих народной жизнью, стоящих выше каждого в отдельности по дарованию и потому способных выразить надлежащим образом то, что всеми чувствуется, думается, желается. Вот такою-то личностью был Шевченко»[31]. Це була яскраво виражена романтична концепція, характерна для багатьох українських письменників першої половини XIX ст. Суть її вперше сформулював для себе Костомаров ще в другій магістерській дисертації: «Всеобъемлющая лира Гете в лучших своих песнопениях настраивалась под лад старонемецких «лидов»; баллады Уландовы так близки к своему источнику, что заменяют для народа прежние, его собственные произведения» (с. 5).

Хоч романтики й говорили багато про народність, вивчення простого народу, його звичаїв, вірувань, видавали народні пісні, в моду ввійшла тоді стилізація народної пісенності, а то й підробка пам'яток народної поезії. Костомаров рішуче виступив проти наслідування усної творчості. Порівнюючи Шевченка з Кольцовим, якого дехто вважав суто народним поетом, Костомаров писав: «По их понятию, народный поэт есть тот, кто может удачно изображать народ и заговорить в его тоне. Таков и был Кольцов; в некоторых своих произведениях он превосходно выполнил эту задачу... Не таков был Шевченко, и не такова была его задача. Шевченко не *подражал* народным песням. Шевченко не имел целью ни описывать своего народа, ни подделываться к народному тону... Шевченко сказал то, что каждый народный человек сказал бы, если б его народное существо могло возвыситься до способности выразить то, что хранилось на дне его души»[32]. Роблячи у своїй рецензії на «Кобзар» (1860) екскурс у період становлення нової української літератури, Костомаров критикує письменників за підробки під народну поезію та за ідеалізацію селянина. Кажучи, що поезія Шевченка прийшла на зміну народним пісням, він разом з тим зазначає, що вироблене народною душею «не исчезнет, но должно облечься в иные образы и повести к другим явлениям в умственной и деятельной жизни народа»[33].

[31] Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова. С. 91.
[32] Там же. С. 90.
[33] *Костомаров М. І.* Твори: В 2 т. Т. 2. С. 425.

Про те, що Костомаров у своїй концепції народності літератури рухався із сфери форми у сферу змісту, від вимоги натуральності й етнографічної правдивості народного життя прийшов до потреби осягнення суспільних його закономірностей, свідчить його рецензія на російський переклад «Народних оповідань» Марка Вовчка (Современник. 1859). Вважаючи, як і раніше — в «Обзоре сочинений, писанных на малороссийском языке»,— достоїнством твору натуральність, непідробну правдивість сцен, Костомаров зазначає, що в оповіданнях Марка Вовчка є щось від манери античних авторів: «Все непринужденно, все естественно: это речь народа, но рассказчика-народа, не списанная со слов хотя народного человека», який навмисне це робив, а «подмеченная и подслушанная в то время, когда она выражалась невольно, не напоказ» [34]. Разом із тим він вважає оповідання тільки прекрасними картинами, що «написаны без притязания на искусство», оскільки автор не доклав усіх зусиль, щоб «раскрыть важную сторону народной жизни в более общих и знаменательных ее явлениях» (с. 394, 397). Визнаючи свободу творчості письменника, Костомаров радить авторові не зупинятися на досягненому, оскільки художнім творам не годиться служити для розваги від неробства, а слід бути «выражением задушевных мыслей современного общества, возбуждать в нас плодоносные думы, чистые чувства и жажду деятельности на добро ближним...» (с. 396). Покликання сучасного письменника — це місія пророка (тут явна вказівка на Т. Шевченка), який розкривав би «вековые раны, замазанные лицемерием и беспечностью», та вказував би «на животворную купель исцеления» (с. 396). «Народні оповідання», на думку Костомарова, «не коснулись таких сторон этого предмета (кріпосництва.— *М. Я.*), которые бы вытекали из его сущности, были бы необходимыми и постоянными признаками и тем показывали неприложимость самого принципа (знов-таки кріпосного права.— *М. Я.*) к потребностям настоящего времени и несовместимость его как с пользою владельцев, так и с благоденствием земледельческого класса» (с. 396). Ці настанови виходили з розуміння тих основних соціально-історичних обставин, які визначають зміст усього суспільного життя, тієї головної проблемної ситуації, яким і було тоді кріпосне право. «Народні оповідання» хоч і виступають «с голосом правды и человеколюбия за слабых и беззащитных», однак у них «нет ни народного взгляда на это положение дел, исторически усвоенного народом (тут ідеться про традиційну схильність до демократичних форм організації суспільного життя.— *М. Я.*), ни тех типических осо-

[34] *Костомаров М. І.* Твори: В 2 т. Т 2. С. 394.

бенностей, с какими малороссийский народ является по отношению к этому предмету» (с. 396). Сказане Костомаровим було не тільки цілком новим словом у критиці стосовно Марка Вовчка, а й важливим методологічним положенням у концепції критичного реалізму щодо української літератури.

Ставлячи високі вимоги до сучасної літератури, Костомаров разом із тим демонструє історичний підхід до літературних явищ, що, зокрема, проявилося в його оцінці творчості Г. Сковороди. Йдеться про статтю «Слово о Сковороде по поводу рецензии на его сочинения в «Русском слове» (1861), приводом для якої стала рецензія початкуючого тоді російського письменника В. Крестовського [35]. Не заперечуючи, що вірші Сковороди, як на сучасний погляд, дуже недосконалі, Костомаров говорить про надзвичайну популярність українського філософа у свій час та про перехід його творів у фольклор. І звідси робить висновок: «Значение писателя прошедшего времени измеряется или по эстетическому достоинству или по его влиянию на свой век, по степени, в какой он выражает нравственное состояние окружающей его среды, по вместимости в нем умственных требований и вкуса современников». На свій час, підкреслює Костомаров, Сковорода «был поборником свободы в сфере религиозной, нравственной, гражданской, терпел за это гонения... Как проповедник правды и добра, Сковорода стал народным идеалом мудреца» [36]. Високо оцінює він і І. Срезневського як трудівника науки, особливо відзначаючи його заслуги у мовознавстві й історичній науці. Свій принцип історичного підходу Костомаров поширює як методологічне положення на всі пам'ятки культури людства.

Крім творів згаданих уже авторів, які Костомаров розглянув в огляді української літератури до 1841 р., він звертався у своїх рецензіях до творчості П. Куліша, М. Старицького, І. Нечуя-Левицького, Панаса Мирного. Відомі його судження про літописи Самовидця, Величка, «Історію русів», «Запорожскую старину» та ін. Новим було його прагнення як критика й історика літератури не тільки дати оцінку тому чи іншому творові, а й окреслити літературний портрет автора. Це, зокрема, стосується І. Котляревського, Г. Квітки-Основ'яненка, Т. Шевченка й А. Метлинського. Його характеристики нерідко досягають високого ступеня узагальнення і навіть афори-

---

[35] На «Слово о Сковороде» В. Крестовський відповів статтею «Ходатайство г. Костомарова по делам Сковороды и Срезневского», що, у свою чергу, викликало відповідь Костомарова «Ответ на статью Всеволода Крестовского «Ходатайство Костомарова за Сковороду и Срезневского» (Основа. 1861. № 8).

[36] *Костомаров М. І.* Твори: В 2 т. Т. 2. С. 414.

стичності (як, приміром, про А. Метлинського: «Он прекрасно понял поэзию степной казацкой жизни; у него казак везде является существом высоким, но вместе с тем буйным и диким; сцена действия его покрыта туманом и слезами» [37]).

З початку 60-х років, коли виступи Костомарова на захист української мови й літератури дали привід реакційним російським і польським колам звинувачувати його в українському сепаратизмі й «українофільстві» та зробили його мало чи не ворогом росіян і Москви, погляди вченого зазнають змін. Великою мірою це було викликане й Валуєвським циркуляром 1863 р. та Емським указом 1876 р. Перші ознаки відходу від позицій 30—40-х років та поступливості Костомарова в національному питанні царському урядові проявилися в статтях «Две русские народности» та «Мысли южноруса» (1862). Констатуючи в статті «Мысли южноруса» (хоч і в завуальованій формі) фактичну нерівність і нерівноправність народів Росії, Костомаров начебто хоче бажане прийняти за суще й ставить запитання: «Зачем же народу желать отторгаться от государства, когда это государство его удовлетворяет. Ведь без власти обществу существовать нельзя...» [38] Він говорить не про спільність суспільних інтересів українського й російського народів, а про відданість українців «своєму царю» і державі. Навіть думку про національне самовизначення українського народу він слідом за царськими чиновниками називає «жалкою и несбыточною мечтою». Боючись звинувачень в українському сепаратизмі, Костомаров у статті «Украинский сепаратизм» (подана до цензури 20 січня 1864 р. і заборонена нею 20 лютого того ж року) твердить, що українофіли не мають ніякого відношення до соціалістичного табору. Торкаючись бажання царського уряду «сделать наш общий русский язык литературы и образованного общества единым языком народа на всем пространстве империи», він пише: «Такое желание разделяем и мы... Но мы хотим, чтобы это желание осуществилось прочно и действительно, а не призрачно», бо ж нікому «не желательно, чтоб из малорусского наречия вышло что-нибудь похожее на раскол» [39]. Усупереч своїм поглядам 30—40-х років Костомаров уже далекий від думки, щоб зробити з українського «наречия» «особый литературный язык» [40]. Зрештою він заявляє: «Если малорусскому наречию суждено испариться и исчезнуть, то пусть так и будет» [41].

---

[37] Обзор сочинений, писанных на малороссийском языке // Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова. С. 51.

[38] Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова. С. 139.

[39] Малорусское слово // Там же. С. 270.

[40] Ответ малорусу-волынцу // Там же. С. 199.

[41] Задачи украинофильства // Там же. С. 297.

У статті «Мысли южноруса» Костомаров протиставляє літературу як річ малокорисну для народу народній освіті. Цю ж думку він розвиває й у статті «Ответ «Московским ведомостям» (1863): «Сознаюсь, что я мало сочувствую писательству повестей и песнопений на южнорусском языке; если этого языка литература где-нибудь вполне законна и стоит на практической почве, то в таких только сочинениях, которые предназначены для того, чтобы легчайшим и самым естественным путем провести в народ знание и просвещение»[42]. Костомаров має на увазі букварі, книжки із священної й релігійної історії, права, природознавства. Усе це, на його думку, слід давати трудящим масам «вместо повестей, комедий, стихов». Історія ж у плані початкового навчання як наука, що вимагає попередніх знань, не потрібна народу.

Відповідно до цього змінюється погляд Костомарова й на українську літературу в цілому. У статті «Малорусская литература», неправомірно підвівши всю нову українську літературу (до 1871 р.) під «изобразительно-этнографическое направление», Костомаров констатував, що воно себе вичерпало, оскільки виявилося надто вузьким: «простонародная жизнь, представлявшаяся прежде обладающею несметным богатством для литературы, с этой точки зрения, являлась, напротив, очень скудною: в ней не видно было движения...»[43] Крім того, рухатися літературі далі заважає нерозвинутість самої мови. Піднімати ж українську мову до рівня розробленої літературної мови, що задовольняла б потреби всіх галузей знання і давала можливості для зображення суспільства у його найвищому розвитку, є справою нереальною, бо мова розвивається тільки разом із суспільством, а такого немає (за цим твердженням, власне, крилася думка про колоніальне становище України в складі Російської імперії). На думку Костомарова, немає потреби й у перекладах українською мовою ні Байронів, ні Міцкевичів, ні «Космосу» Гумбольдта, ні «Римської імперії» Моммзена, бо, по-перше, українська мова як селянська не придатна для цього, а, по-друге,— ці твори не відповідають розумовому розвиткові народу.

В аспекті зображально-етнографічного напряму Костомаров переглядає свої колишні оцінки творчості українських письменників. Так, якщо в «Обзоре сочинений, писанных на малороссийском языке» про «Енеїду» сказано, що це достовірна картина українського побуту, з блискучою мовою, народна найвищою мірою, найкраща пам'ятка літератури, то в статті «Малорусская литература» Костомаров успіх поеми пояснює

---

[42] Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова. С. 160.

[43] Там же. С. 245.

тим, що І. Котляревський знайшов у малоруській натурі багато гумористичного і тим розважив публіку. В огляді Г. Квітці-Основ'яненку належить «честь создания малороссийской литературы»; Квітка — «отличный писатель... в глазах образованной публики»; письменник має свій стиль, свій тон, сприймає передане йому народом і повертає «от него взятое полным и сознательным, неправильным отрывистым частицам сообщает цельность» (с. 44, 46). Література, що має такі твори, як у Квітки, «не может быть ничтожною» (с. 45). А в статті «Малорусская литература»: «Сам Квитка, с его уменьем воспроизводить народную жизнь, не шел далее простого изображения. Выраженные им чувства и воззрения народа ограничиваются тем, что действительно можно было талантливому наблюдателю подметить во внешнем проявлении народа и только»[44]. В рецензії на «Кобзар» Костомаров ставив Шевченка поруч з Пушкіним і Міцкевичем, а в статті «Малорусская литература» говориться, що Шевченко в художніх засобах поступається перед ними. Шевченко «вообще поэт простого народа, людской громады, подавленной условиями общественной жизни...»[45]

В результаті такої переоцінки Костомаров у 70—80-ті роки приходить до думки, що вся нова українська література (аж до І. Нечуя-Левицького) є простонародною, мужицькою і за мовою, і за рівнем свого розвитку, а тому й теми має обирати такі, що стосуються тільки «мужицкого круга».

На перший погляд може видатися, що Костомаров остаточно зрікся ідеалів своєї молодості й капітулював перед натиском колоніальної політики російського самодержавства. Проте це далеко не так. Демонструючи урядові свою політичну лояльність, Костомаров разом із тим не полишає думок про слов'янський федералізм («Мысли южноруса»), про відновлення в межах федерації самобутніх рис внутрішнього життя народів, забезпечення права національних мов на вільний розвиток[46]. Він називає Емський указ «варварським законом», спростовує принизливі щодо українського козацтва погляди П. Куліша, виступає проти його раболіпства перед Катериною II і польською шляхтою як нібито носіями культури, захищає від нього Т. Шевченка[47], підтримує намагання галицьких українців розвинути українську мову до рівня «культурної мови», здатної задовольнити високі вимоги літератури, та ін.

---

[44] Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова. С. 243.

[45] Там же. С. 244.

[46] Див., зокрема, листи М. Костомарова до О. Котляревського 1859—1870 рр. (Україна. 1929. № 10—11).

[47] Див. статті М. Костомарова «П. А. Кулиш и его последняя литературная деятельность» (Киевская старина. 1883. Т. V), «Крашанка г. Кулиша. Письмо в редакцию» (Вестник Европы. 1882. Т. IV).

На важкому історичному роздоріжжі Костомаров шукає, не уникаючи компромісів, шляху для збереження українського народу, його мови й культури. Ще в статті «Мысли южноруса» він ставить запитання: «что отраднее: видеть ли народ в невежестве, сохраняющим свою народность, или образованным, но потерявшим эту народность? Конечно, при таком выборе, придется пожертвовать народностью». І далі: «Но для чего же приносить бесполезную жертву, когда можно совместить и то и другое, когда это будет и нравственно-справедливо?» (с. 137). У статті «Задачи украинофильства» (1881) він недвозначно заявляє: «Мы вполне разделяем желание видеть малорусский язык развитым до такой степени, чтобы им без натяжки можно было передавать все, что составляет достояние литературного языка, но на это нужно время и значительное поднятие умственного горизонта в народе. Поэтому известная латинская поговорка festina lente или русская: тише едешь, дальше будешь — должна служить девизом для малорусских писателей» [48]. Не слід сумніватися в тому, що Костомаров ціною різних поступок у той важкий час, коли над українським словом зібралися нові хмари урядових переслідувань і заборон, будь-що намагався утвердити українську мову в народних школах і зберегти (хоч і в урізаному вигляді) українську літературу: «Если же обок русского языка будет оставаться и литературно развиваться малорусская литература, то, принося свою местную пользу, она без ущерба русской литературе будет существовать *для домашнего обихода* (курсив наш.— *М. Я.*), как выразился когда-то о ней один из славянофильских органов, еще в шестидесятых годах текущего столетия» [49]. Прийнявши слов'янофільську тезу «література для домашнього вжитку», Костомаров «в боротьбі з великодержавницьким табором... намагається цією, так би мовити, апробованою (з погляду «благонадійності») формулою хоч якоюсь мірою захистити українську мову, культуру від цілковитого розгрому» [50]. «Одночасно він,— зазначає М. Грушевський,— можливо спрощував і звужував українську проблему, стараючися пропхнути її через урядове ухо» [51].

Вважаючи, що література як «душа народного життя», форма національної самосвідомості має йти «по ходу судьбы народа», Костомаров розглядав її як явище поліфункціональне. Вона повинна перебувати в тісному зв'язку з попереднім

---

[48] Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова. С. 297.

[49] Малорусское слово // Там же. С. 271.

[50] *Шаблiовський Є. С.* З приводу одної літературознавчої концепції («Література для хатнього вжитку» та М. Костомаров) // Рад. літературознавство. 1970. № 12. С. 31.

[51] *Грушевський М.* З публіцистичних писань Костомарова. С. XVIII.

етапом розвитку національної словесності (народним світоглядом і поезією), засвоювати і виробляти нові засоби й форми художнього зображення, розширювати моральний, загальнокультурний та розумовий горизонти народу, бути йому опорою в житті. Без літератури, твердив Костомаров, народність є тільки пасивним явищем. Чим багатша література, тим міцніший народ, тим більше запорук, що він краще захистить себе від тяжких обставин історичного життя, тим виразніше і ясніше він відчуватиме себе як неповторну даність.

Фольклористичні й літературно-критичні праці та виступи Миколи Костомарова, що нерідко набували гострого публіцистичного характеру,— не тільки важливий внесок його у формування науково-естетичних засад української фольклористики й літературознавства, що не втратив свого значення і сьогодні, а й важливий формант національної самосвідомості українського народу.

М. Т. ЯЦЕНКО



ОБ ИСТОРИЧЕСКОМ ЗНАЧЕНИИ РУССКОЙ НАРОДНОЙ ПОЭЗИИ

ВВЕДЕНИЕ

У всех европейских народов видна любовь к народности и уважение к народной поэзии. Везде собирали народные песни, объясняли их, подражали им; везде народность — и в науке, и в словесности — нашла себе представителей. Английские поэты Вальтер Скотт [1] и Томас Мур [2] черпали из народных песен вдохновение для своих поэтических созданий. Всеобъемлющая лира Гете [3] в лучших своих песнопениях настраивалась под лад старонемецких «лидов»; баллады Уландовы [4] так близки к своему источнику, что заменяют для народа прежние, его собственные произведения. Множество важных трудов посвящено изучению, разработке и изданию народности. Собрания старинных английских поэтических произведений, изданные Перси [5], много доказали, как важны песни народные для истории и литературы. Четырехтомная «История английской поэзии» Вартона [6] служит примером того, как люди ученые ценят народное достояние. Не менее важны труды Эллесса, Рейтсона и других. «Древние баллады» Джемсона [7] и народные песни «бордеров» [8] Вальтера Скотта можно поставить примерами отличнейших сборников. В последнем сочинении превосходно рассмотрена история бордеров с применением к народным остаткам и показаны суеверия народные, наводящие притом на яснейшие точки воззрения относительно поверий и мифологии европейских народов. В Германии замечательны труды Герреса [9], Брентано [10], Ерлаха, которого сборник не окончен и, к сожалению, загроможден чуждыми прививками. Новое издание немецких песен с нотами для пения подтверждает то всеобщее внимание, какое оказывают к народной поэзии германцы. Не ограничиваясь разработкою отечественных материалов, они занимались и поэзиею других народов: так Гримм [11], Бюшинг [12] и Вольф [13] познакомили немецкую публику с народными произведениями скандинавских, славянских и романских племен. Пред всеми народами немцы могут похвалиться своим бессмертным Гердером [14], который нанес решительный удар прежним мнениям и водрузил на не-

зыблемом основании знамя народности. Не лишним считаю упомянуть о сочинении г[оспо]жи Тальви [15], написавшей «Опыт характеристики народных песен». Французы, сбросившие позже иго классицизма, долго упорствовали в ложных и уродливых понятиях о романтизме; но и они могут представить из числа своих ученых таких, которые оказали услуги народности: Фориель [16], собиратель греческих песен, Ампер [17], Мармье [18], Генрих Блаз, Шарль Нодье [19] и другие. Испанцы еще в XVI веке имели собрание своих народностей. В Швейцарии, Швеции и Дании ученые также занимались этим предметом. Песни славянских народов были издаваемы несколько раз, но богатство материалов столь велико, что еще слишком много нужно труда, дабы достичь того, что имеют германские народы. У сербов есть прекрасный сборник песен Вука Стефановича [20], словаки имеют Коллара [21], поляки — Войцицкого [22], Жеготу Паули [23] и других; песни южнорусские собирали Вацлав из Олеска [24], Жегота Паули, Максимович [25], Срезневский [26], издавший богатый запас исторической поэзии с учеными объяснениями, и другие. Великорусских песенников Сахаров [27] насчитал 120, но преимущественно важны для нас труды этого почтенного собирателя.

Таким образом, почти везде занимались народностью. Что же было причиною любви к прежде брошенным и долго презираемым произведениям поэзии, которую еще и теперь иные честят именем мужицкой и базарной?

Я полагаю тому три причины: первая есть литературная — следствие упадка классицизма: враждующие стороны классицизма и романтизма примирились на идее народности. Вторая, политическая, произошла из отношений правительств к народам. Третья — историко-ссиенцифическая [28].

До сих пор все способы, какими выражали историю, могут быть подведены под два главные вида: повествовательный и прагматический [29]. Но эти способы как ни противоположны казались у некоторых писателей, ничуть не противны один другому и оба необходимы в каждом историческом сочинении. Повествование без участия размышления не может назваться историею, потому что в нем не будет достигнута та цель, которой требует наука, именно — истина; та самая цель, которая необходима для каждого повествователя о чем бы то ни было — верность в рассказе. Два, например, события случилось в различных веках у различных народов. Как бы ни было похоже одно на другое, но если они будут изображены совершенно безразлично, то ни в том, ни в другом не будет истины: в мире нет двух существ совершенно похожих, в каждом есть что-нибудь свое собственное. Поэтому, повествуя о событии или описывая историческое лицо, историк должен

передать изображение своего предмета так, чтоб читатель мог отличить его от других: без того историка читатель не поймет. Следовательно, описывая, историк вместе с тем должен и размышлять, хотя бы он скрыл свое размышление. С другой стороны, еще менее возможно чисто размышлительное (прагматическое) направление при небрежности повествования и описательности. Для человеческого мышления нужен предмет; чтоб человек судил правильно, этот предмет должен представиться ему ясно и ощутительно. Следовательно, исторический прагматизм возможен только при отделке повествования, а иначе все будет ошибочно и ограничится пустейшим мечтанием. Два эти способа не только не заключают в себе противоречия, но единственно и возможны один при другом. Главное в истории верность.

Но изобразить событие так, как оно было, не легко: историк должен постигнуть, в чем состоит характеристика его. Следовательно, занимаясь наукою, историк должен изучать все то, что в мире человеческом кладет на разумное существо печать различия, то есть место и время, народ и век. Обыкновенно в таком случае мы привыкли указывать на так называемые исторические источники, то есть сочинения известных лиц, которые писали о событиях. Но только что историк раскроет сказания о прошедших веках, как увидит несообразности, противоречия, пристрастие, видимую ложь. Что делать? Как найти точку, с которой обсудить источник? Это, например, не так; почему оно не так? Надобно знать обстоятельства, дух века, народ, общий характер. Положим, что исторический источник чрезвычайно достоверен. При всей его достоверности и точности, историк может набрать из него кучу событий, а сам останется в недоумении. Историк может составить компиляцию с летописца, а если захочет оживить ее, не имея других пособий, то будет изображать события народа на свой манер. Так действительно и случилось с нашею историею. Летописи наши отличаются точностью; мы имеем несомненные доказательства их достоверности, но когда читаем пространные повествования о наших уделах, события представляются нам неясно, в таких общих эскизах, все так маловажно,— и мы вправе только судить о характере летописца, а события остаются для нас темными. Вот почему Карамзин [30], при всем своем таланте, ошибался и смотрел на события прошедших веков с точки зрения, приличной своему времени. Притом же как у нас, так и у иностранцев, многие летописцы были люди, не жившие в обществе, монахи, и потому не могли выйти из круга мышления, предписываемого их званием. Другие, напротив, писали с целью удовлетворить любопытству современников и распространялись над такими предметами,

которые тогда возбуждали всеобщий интерес, а теперь для нас иногда важнее было бы знать то, что прежде считалось слишком обыкновенным. Все такие недостатки исторических материалов заставляют историка искать других источников, которые бы сделали для него живее и вразумительнее темное и неопределенное.

Всякий народ имеет в себе что-то определенное, касающееся более или менее каждого из тех лиц, которые принадлежат народу. Это народный характер, по которому целая масса может быть рассматриваема, как один человек. Всякое индивидуальное лицо имеет свой характер: этот характер постигается в его действиях, приемах, но преимущественно в таких случаях, когда он выказывается невольно, не стараясь быть замеченным, испытанным, узнанным. Так, напр., если кто хочет изучить и узнать человека, должно следить за ним в те минуты, когда он действует, не думая, как ему выступить, каким показаться, когда он вовсе не замечает, что за ним присматривают: в противном случае он старается показаться таким, каким ему быть хочется, ибо у всякого человека есть свой идеал, всякий из нас более или менее внутренно недоволен самим собою и хочет быть лучшим, чем он есть в самом деле. Это общее качество человеческого существа применительно к целому народу. Всякий народ, рассматриваемый как единое лицо, имеет свой идеал, к которому стремится. Оттого, напр., историк, описывая деяния своего народа, старается те черты, которым сильно сочувствует, изображать в благоприятном свете. Для узнания народного характера надобно поступать так, как с человеком, которого желают изучить: надобно искать таких источников, в которых бы народ высказывал себя бессознательно. К таким источникам принадлежит литература. Здесь опять мы сравним целое общество с одним лицом. Несмотря на то, что человек по врожденной склонности надевает на себя маску, истинная природа прорывается сквозь притворство и ничто не в силах совсем закрыть ее. Таким образом, и мысль, что всякая литература есть выражение общества, совершенно справедлива. Положим, что в литературе нет самобытных произведений, все подражательное, все чужое,— это значит, что общество, выражаемое литературою, не сочувствует своей народности, живет чужим; но всегда, как бы ни была литература вяла, притворна, суха, как бы ни мало представляла она для народного характера,— она будет выражением только известного класса народа, одной, может быть, самомалейшей части его,— между тем как все остальные части имеют литературу свою, непритворную, свежую. Поэзия есть принадлежность человека, без нее он не может дышать; минуты, в которые человек находится в поэтическом настройстве,

суть те минуты, когда он возвышается над повседневною сферою бытия и высказывается невольно, неосмотрительно. Истинная поэзия не допускает лжи и притворства, минуты поэзии — минуты творчества; народ испытывает их и оставляет памятники — он поет, его песни, произведения его чувства, не лгут; они рождаются и образуются тогда, когда народ не носит маски. Он сам сознает это: «Die Sache lebt im Gesang» *,— говорит немец; песня — быль,— скажет русский. В самом деле, народная песня имеет преимущество пред всеми сочинениями; песня выражает чувства не выученные, движения души не притворные, понятия не занятые. Народ в ней является таким, каков есть: песня —истина. Есть другое столь же важное достоинство народной песни: ее всеобщность. Никто не скажет, когда и кто сочинил такую-то песню, она вылилась целою массою; всякий, кто ее поет, как будто считает за собственное произведение; нигде не является народ таким единым лицом, как в этих звуках души своей, следовательно, ни в чем так не выказывает своего характера.

Вообще в значении важности для дееписателя песни могут быть рассматриваемы в следующих отношениях:

1. Как летописи событий, источники для внешней истории, по которым историк будет узнавать и объяснять происшествия минувших времен. В этом отношении достоинство песен еще не так велико: во-первых, потому, что сюда принадлежат только так называемые исторические песни; во-вторых, потому, что цветы фантазии часто закрывают истину, что мы покажем впоследствии.

2. Как изображение народного быта, источники для внутренней истории, по которым историк мог бы судить об устройстве общественном, о семейном быте, нравах, обычаях и т. п. В этом отношении песни имеют уже большее достоинство, но представляют также большие недостатки, именно потому, что те черты, которых будет искать историк, являются часто неясно, отрывочно и требуют дополнений и критики.

3. Как предмет филологического исследования. В этом отношении песни для историка — драгоценность, но значение их здесь частно и касается преимущественно истории развития языка, а не вообще народа.

4. Как памятники воззрения народа самого на себя и на все окружающее. Это самое важнейшее и непреложное достоинство песен. Здесь не нужно даже никакой критики, лишь бы песня была народного произведения. Жизнь со всеми ее явлениями истекает из внутреннего самовоззрения человеческого существа. На этом основывается то, что мы называем характером: особенный взгляд на вещи, который имеет как всякий человек, так и всякий народ.

---

* Справа живе в піснях (нім.).— *Ред.*

Признавая последнее значение народной песни для историка самым важнейшим, мы будем с этой точки зрения рассматривать песни русского народа, то есть, как народ высказал в своих произведениях свою собственную жизнь, которую разделим на три вида: духовную, историческую и общественную. Под первою будем разуметь взгляд народа на отношения человека к высшему существу и природе; под второю — взгляд народа на прошедшую свою политическую жизнь, здесь заключается народная история; под третьею — взгляд народа как на прошедшую, так и настоящую свою жизнь, рассматриваемую in statu quo *, взятую как бы в один момент его существования: это картина жизни, внутренняя история, передаваемая изустно самим народом.

Так как русская народность, вопреки ошибочным взглядам некоторых этнографов, всегда разделялась на две половины: южнорусскую и севернорусскую, или как обыкновенно называют — малорусскую и великорусскую, то при обозрении народной русской поэзии мы будем принимать во внимание произведения и той и другой народности.

---

* Без змін, постійне (лат.).— *Ред.*

ГЛАВА I

ЖИЗНЬ ДУХОВНАЯ

I. Религия

Христианская религия имеет отличительным свойством то, что она соединяет союзом единства народы, исповедующие оную. Но тем не менее однако не найдется двух народов, у которых бы религия была принимаема к сердцу совершенно одинаково, без малейшего развития, как бы ни были они близки между собою по условиям характера и жизни. Исторические события, действующие на народ, уже достаточны, чтобы положить на него особенный отпечаток во взгляде на отношения к высочайшему существу и нравственные понятия. Ежели один народ жил долгое время в беспрерывном стремлении поддержать свое национальное достоинство пред другими, расширить пределы своего отечества, подчинить своей власти соседей, а другой, напротив, ограничивал политическую деятельность защищением своей независимости, был занят сохранением своей национальности; то невозможно, чтоб у них были одинаковые религиозные понятия. Таким образом, у всякого народа есть свои оттенки в религии. Я не разумею здесь ни религиозных систем, ни догматов и тому подобного, а тот особенный взгляд, который народ имеет на свою религию, так называемую народную религиозность, не составляющую ни вероисповедания, ни секты. Эта религиозность есть одно из важнейших условий народного характера, и потому поэзия народная служит источником к узнанию оной.

К сожалению, рассмотреть вполне религиозность русского народа, как она является в народных песнях, здесь не могу, потому что не имею ничего в этом роде из великорусской поэзии, а потому решаюсь ограничиться одною малорусскою.

Религиозность в малорусской поэзии проявляется двумя способами: в песнях, посвященных религиозным предметам, и в таких поэтических произведениях, где религиозные понятия и чувства выказываются посредственно, то есть входя в отправления общественной и семейной жизни.

Духовные народные сочинения могут быть разделены на эпические — легенды и лирические — вирши и нравственные думы.

Характер легенд — детская простота, фантастичность и живое чувство. Предметом их бывают события из жизни Спасителя и святых. Священные события рождества Иисуса Христа занимают первое место не только у малорусов, но и у других народов. Причина этому очевидна: она заключается в семейственности и сельскости, какими отличается характер самого евангельского повествования. В Малороссии на праздник рождества Христова поются особенные песни, называемые колядками, в числе которых есть некоторые религиозного содержания, описывающие празднуемое событие. Описания эти отличаются произвольными отступлениями и украшены вымыслами, которые однако не вредят истинному понятию и должны быть рассматриваемы как следствия участия народного чувства и воображения. Вот для примера одна колядка религиозного содержания:

А в Римі, Римі, в Єрусалимі,
Радуйся, радуйся, земле! Син нам ся
Божий народився.
Божая мати в полозі лежить,
В полозі лежить, синойка родить:
Сина вродила, в морі скупала,
В морі скупала, в ризі повила,
В ризі повила, до сну вложила.
Зійшлося к їй сорок ангелів,
Сорок ангелів, дванайцять попів!
Взяли синойка на Ардань ріку,
На Ардань ріку, го охрестили;
Стали они там книги читати,
Книги читати, ім'я гледати,
Ім'я гледати сина Божого,
Сина Божого і найвищого!
Ім'януймо го то святим Петром!
Божая мати то не злюбила,
То не злюбила й не дозволила.
Ім'януймо го та святим Павлом!
Божая мати то не злюбила,
То не злюбила й не дозволила.
Ім'януймо го паном небесним!
Божая мати то ізлюбила,
То ізлюбила і дозволила.
І дозволила, й благословила!

(Коляд., собр. Берец., сообщ. Срезн.) *

Деяния Иисуса Христа во время земной его жизни, равным образом притчи и поучения евангельские, также вошли в народную поэзию в виде рассказов, передаваемых с нравственной целью. Вот как, например, слепцы рассказывают притчу о Лазаре и богатом:

---

* Всі авторські скорочення подаються наприкінці праці.— *Ред.*

«Як був собі Лазарь, нищий, убогий, хворий, недужий, лежав у гної перед багачевими воротами. Вийшов багач в сад за ворота, за ним вийшла челядь, препишна рота. Скоро багач із Лазарем зрівняв, а Лазарь до його гласом оддав: «Ой же, мій брате, сильний багачу, создай мені хліба й солі, Господь тобі з небес сам награждає, за ним твоїй душі й тілу на віщо треба». А багач на теє немало й не дбав и противнеє слово брату одказав: «А вже бо ти, Лазаре, лежиш во гної та ще й смердиш, як вбитий пес; не називайся братом моїм; я маю братію як єдин сам, і маю я стожки-обворожки, а червоні все знатні полурожки, а дрібну монету — срібні денежки. Не боюсь я й пана-Бога, за все хлопочусь я, а де не принада мені, денежками оплачуся. Од наглої смерті одкуплюсь, до царства небесного приближусь, а не приближусь, так прикуплюсь». Та плюнувши на Лазаря, сам пріч і пішов та велів за собою ворота замкнути, перед своїм братом, перед Лазарем. Малеє время — час погодивши, став убогий Лазарь Богу молиться і молитви творить: «Господи, Господи, Спас милостивий мій! Прийми душу й тіло у царствіє твоє!» А вислухав Господь-Бог молитву його і заслав із небес святих анголів, по Лазаря, по душу його. І зхлинули анголи з неба низенько, взяли душу й тіло легенько і понесли Лазаря у рай небесний, посадили його в пресвітлім раю, в Господа небесного в честі та хвалі. А в другую хвилю — злую годину не дійшов багач до свого двору,— перестріла багача сильна хвороба за його неправії, противні слова, що одрікся брата Лазаря, а не брата Лазаря,— самого Христа! Скоро багач з Лазарем зрівняв, а багач до його гласом заволав: «Лазаре, мій брате , святий Лазаре, єдин отець — мати нас родила, да тільки не єдину Бог долю нам дав. Тобі, брате Лазаре, нижнеє убожество, а мені сильне багатство Бог дав; лучче твоє нижнєє убожество, аніж моє сильнеє багатство; бо ти пробуваєш в пресвітлім раю, у Господа небесного в честі та хвалі, а я, брате, горюю в пекельнім огні. Чи міг би ти, брате Лазаре, сеє вчинити, персти свої в морі вмочити, язик мій у роті охолодити, пекельний огонь угасити».— «Не моя, брате, воля — самого Бога». «Спроси ж ти, брате, за мене Бога своїми постами і молитвами, а третіми спасенними милостинями! А чи не пустить мене Бог на той світ на будущий вік, бо я маю на тім світі живих п'ять братів: нехай між ними хоть пророкував, од Господа небесного пророчество мав». Отак йому святий Оврам одповідав: «Не потреба з небес живих пророків: мають вони пророчество — святеє письмо: нехай вони письмо завжди читають і своїх учителей нехай навчають; которі будуть добре справовать, то буде їм царство, де й Лазареві, а котрі злеє будуть починать, буде пекло, як багачеві. Аминь, так нам, Боже, й дай. Пішла віра християнська уся в пресвітлий рай».

Страданию и воскресению Иисуса Христа посвящено также несколько религиозных легенд, из которых некоторые видно, что сочинены людьми духовного звания, но усвоены народом, а на других лежит отпечаток чисто народной лирики. Вот, напр., что поют слепцы в великую пятницу:

В четвер з вечора жиди
совіт сотворили:
Не маємо царя іного,
Кроме кесаря чужого!
Се бо закон оставуєм:
Царем Христа ім'януєм!
Стали жидове гадати,
Як би нам його піймати.
До їх Іуда притече,
А притекши жидам рече:
«Що мені дасте, продам його,
Бо я єсть ученик його?»

Мовлять жиди: «Гроші дамо,
Коли нам продаш його».
Вже Іуда розглядівся,
Що у серці поспішився;
Продав Христа, одцурався,
А сам царствія зостався.
Вже Іуда побіг з дому,
Би то не був у чужому.
Спізнав Христа в його муці;
Мовить: «Люблю тебе, пане».
Христос хліб — тіло дає,
Своїм ученикам подає,
Уломивши, Іуді дав:
«Сей от вас мене продав!»
Рече Христос до Іоанна,
До свого друга-наперсника:
«Малії діти научайте,
Моє странствіє описуйте;
Прискорбна душа моя до смерті,
Приходить час уже умерти!
Приспів кінець — безсмертний час;
Зоставайтесь, дітки,— я йду од вас!»

В собрании колядок Берецкого воспевается таким образом воскресение Спасителя:

З-за тамтой гори, з-за високої
Виходить нам там золотий криж.
Славен си, славен си!
Наш милий Боже!
На високості,
В своїй славності
Славен си!
А під тим хрестом сам милий Госпід;
На йому сорочка та джунджовая (жемчужная),
Та джунджовая, барз кервавая...
Ой ішло дівча в Дунай по воду.
Та й вно виділо, та же руський Бог,—
Та же руський Бог із мертвих устав...

Здесь «дівча», вероятно, значит Марию Магдалину [31], первую свидетельницу воскресения Христова. В основе рассказа лежит отпечаток истины, но народное воображение украсило ее по-своему.

Матерь Божья в народных религиозных песнях есть предмет умилительного поклонения и нежной любви. Пресвятая Дева изображается заступницей несчастных и спасительницей грешных. В одной щедривке рассказывается, как Божья Матерь просит у своего божественного сына выпустить из «пекла» грешные души; в колядках карпатских есть рассказ, как шла Божья Матерь полем и встретила земледельца, сею-

щего пшеницу. «Помагай-біг, убогий сідлячку!» — сказала йому Пречистая:

Будуть ту іти жиди й жидівки,
Жиди й жидівки, й жидівські дівки:
Повідай же ти, же я тади йшла,
Коли ти ту орав — пшеничейку сіяв...

В самом деле, только что скрылась Святая Дева за гору, как явились «Жиди й жидівки, й жидівські дівки», но увидели, что «сідлячок» жнет свою пшеницу. «Кто такая эта «білоголова»? — спрашивают у него.— Не шла ли она мимо тебя?» — «Шла,— отвечает мужик,— тогда шла,

Коли я ту орав — пшеничейку сіяв,
А тепер уже я пшеничейку зажав».

Чудно стало жидам. Никак не могли они понять:

Коли ж то було: коли він ту орав,
А тепер овін пшеничейку зажав.
(Коляд., собр. Берец.)

Легенды из жизни апостолов и других святых — по большей части нравоучительные примеры и похожи на притчу о Лазаре и богатом, которую мы привели выше. Что касается до гимнов или духовных лирических песен, то это, так сказать, религиозно-философские думы, показывающие в народе малорусском наклонность к созерцанию и размышлению. Содержанием их бывают или жалобы на мир с обращением к Богу о подкреплении в горестях, как, напр., превосходная песня Сковороды [32], усвоенная народом: «Чи я кому виноват» и проч., или раскаяние в грехах, как напр., следующая песня:

Та прожив я свій вік не так, як чоловік!
Що люди живуть, як цвіти цвітуть:
Моя голова, як яла трава!
Не піду у мир, піду в монастир,
Щоб душу спасти, щоб Господь простив.
І душу спасу і кості ссушу.
Недвижно лежать,— страшно суда ждать.
Страшний суд прийде, всім розбор знайде:
Праведним душам увесь світлий рай,
А грішним душам вічное пекло.
Що праведні душі звеселилися,
У рай ідучи, псалми поючи;
А грішні душі ужахнулися,
У пекло ідучи, сильно плачучи,
Отця й неньку клянучи:
«Проклятий час — тая година,
Що нас отець-мати на світ породила,
На добрий путь не навчила».

Иногда в подобных лирических песнях заключаются правила жизни и советы для души:

Не вповай, душе, сама на себе!
А вповай, душе, все на Господа,
І на Господа й на матір його,
Пресвятую Діву Богородицю,
І на всіх його небесних сил!
Хто поіще Бога, той буде з ним,
Ізбавлен буде вічної муки.

Говоря о памятниках народной духовной поэзии, нельзя не упомянуть о таких произведениях, которых содержание взято из народной жизни и применено к христианским идеям. Так, напр., в одной думе рассказывается, что один удалец, долго «козакувавши», пришел наконец в горькое состояние бурлачества, роптал на Бога и впадал в отчаяние. Наконец, он решается удалиться от света и предаться молитве. Но земные желания долго не покидали его: он все жалел о судьбе своей и среди самой молитвы прорывался в нем ропот. Святой Николай Чудотворец [33] является к отшельнику. «Чего хочешь — проси,— то Бог и даст тебе». Казак отвечает:

Я свої літа проводжу,
І нічого не заживу;
Нема щастя, ані долі,
Ні худоби, ані волі.

«Молись кріпше, чоловіче»,— сказал ему чудотворец и удалился. Прошло еще несколько времени, казак продолжает бороться с грешными помышлениями, но молитва его час от часу становится усерднее и горячее, и вот опять является чудотворец: «Чего хочешь, то и дасть тебе теперь Бог: хочешь ли счастья, богатства...». Казак отвечает:

Не хочу я щастя-долі,
Ні худоби, ані волі,
Ні багатства веремінного,
Хочу багатства вічного.

Есть еще нравственные думы, в которых показываются отношения детей к родителям, братьев, супругов, друзей и т. п.; об них мы упомянем в своем месте.

Рассматривая проявление религиозности в прочих произведениях народной поэзии, мы без дальних разысканий можем определить главную идею, проникающую духовное существо малоруса. Эта идея есть безусловная преданность воле Божьей. Вера для малоруса — предмет неприкосновенный: он не смел поверять ее рассудком, страшился отклониться от нее на шаг. Причина всего, что он видит, что с ним случается, есть Бог. «Він знає, що починає; Бог те знає, а не ми, грішні»,— вот выражения, какие передала нам народная поэзия, какие и теперь всегда на устах малоруса. Когда Украина страдала от притеснений «ляха-католика», народ со смирением искал причины своих бедствий в неисповедимых судьбах божьих:

Тільки Бог святий знав, що він думав-гадав,
Як на українську землю недолю посилав.

И теперь бедный бурлак-горемыка с таким же смирением переносит свое горе:

Така, Боже, твоя воля,
Що нещасна моя доля!

Малорус верит, что все делается только с Божьей помощью: «Як Бог не схоче,— говорит пословица,— то хоч би десять голів мав, то нічого не зробиш». Ропот есть величайший грех: в несчастье нет ничего дурного, если оно посылается Богом: «Що Бог дасть, то не напасть; Бог покорить, Бог і простить», потому что «кого Бог сотворить, того не уморить». Притом несчастье по народному понятию есть следствие грехов наших: «За що,— говорится в одной думе,— став нас Господь видимо карати: хліба-солі збавляти? За те, що не стали ми Бога почитати, отця-неньки шанувати, ближніх сусідів стали безневинно зобижати,— тим у нас і порядку не стало доставати». С такими понятиями малорус равнодушно переносит горести и бедствия земной жизни. Без беды не обойдешься: «Біда чоловіка найде, хоч сонце зайде, біда не спить»; привидением ходит она «по людях» и не выгнать незваную гостью, если она зайдет к кому: «Біди ні продати, ні проміняти, і грім біди не б'є». Одна только надежда, одна отрада для страдальца в вере. Страдая, он молится; молясь, надеется: надеясь, верит. Снедает ли влюбленное сердце убивающая тоска — к кому обратиться, как не к нему, справедливому:

Чи то, Боже, твоя воля, що я нещаслива?
Що ж я тому винна, що я вродилася?
Чи м'я небо покарало, що я любилася?

(Вац. из Ол., стр. 336)

Лишилась ли девушка милого, ужасно бедному сердцу... но ропот грех... так, видно, угодно Богу; и в простоте души она хочет засветить свечу и послать «до Бога», чтоб ее милому была «щасливая дорога» на тот свет, а между тем обращается к Богу с молитвою об успокоении:

Ой змилуйся, моцний Боже, тепер над мною:
Най я більше не журюся, не нужу собою!

(Вац. из Ол., стр 338)

Гонят ли несчастного сироту злые люди; он молится: «Боже милосердный! Единая отрада! — восклицает он,— да будет воля твоя, но покажи врагам моим, что я живу под крылами твоей благодати!» Горе посылается для очищения души и укрепления сердца: «Нема муки без науки»; но Бог — заступник и спаситель страждущих: он хоть «нескорий, але лучен»,

он «старий господар: має більш, ніж роздасть»; он «з калитою за сиротою»; он не отказывает просящему: «Хто в Бога просить, тому Бог дає»; людская сила того не остановит: «Кому Бог поможе, той все переможе». Не должен только человек забывать Бога в счастье: горе тому, «хто коли тривога, то до Бога, а по тривозі й забуде о Бозі. У кого Бога нема в голові, од того і Бог одступиться». Таковы понятия южноруса об отношениях человека к Богу; грех, величайший грех надеяться на самого себя без призвания Божьей благодати:

Не вповай, душе, сама на себе,
А вповай, душе, все на Господа!

ЖИЗНЬ ДУХОВНАЯ

II. Природа

Человек, живя на земле, имеет самую тесную связь с физическим миром, к которому принадлежит половиною своего двойственного бытия. Оттого существование каждого народа условливается местностью и качествами окружающей его природы. Оттого в песнях народных видна природа тех стран, где народ жил; из них можно узнать, в какой степени он был в связи с природой и какие формы принимало человеческое сочувствие к природе. И север, и юг, и вершины гор, и зыби морей, и все произведения разнообразных климатов рисуются в народных песнях. Песни финна переносят нас в низенькие избы, закиданные сугробами; при свете очага собирается веселая семья рассказывать и петь; на дворе свищет буря, вьется вьюга, вдали воют голодные волки, а между тем в скромном и теплом уголке вы слышите о чудесах заморских стран, о подвигах старых героев. Шотландец поет о своих ясных озерах, о пропастях и водопадах, о диких ланях, жителях грампианских рощ[34], об унылом плеске морских волн на утесистые берега. Грека вы увидите сидящего под оливою, на закате южного солнца, в кругу доброго семейства: в воображении его славный в подлунной Олимп[35], струящий шестьдесят два ключа, спорит с Киссавом, оставляя противника лежать во прахе; с неимоверною легкостью бросается юноша на хребет моря, раскидывает могучие руки, как весла, грудь его становится кормилом; в челн обращается легкое тело. Думы украинские заносят наше воображение «на степи ординські, шляхи киліянські»; на необозримые равнины, выжженные пожарами; взор ваш манит беспредельность, раздолье; дыхание расширяется от свободного ветра пустыни. Печальные могилы — остатки неизвестной старины, темные леса, далекие степи, быстрые воды. Днепр широкий, буйный ветер, «яри глибокі, байраки зелені, смутная чайка», вещая «зозуля, сизокрилі орли», кречеты, летящие в тумане, который пал на долину и разостлался «по степу-полю» — вот образы, сопровождающие степную жизнь казака. Песни семейные окружают вас

другими картинами: «вишневий садок», цветущая «яблуня, ставок і млинок, лугові верби, червона калина, зеленая царина», над которой вьются ласточки, «рум'яна рожа в огороді», очаровательный блеск «місяця-перекроя», песни соловья, отряхивающего раннюю росу с кустарников.

Но одними только изображениями не ограничивается все понятие народа о природе. Предметы природы, часто встречаемые, не интересуют народного воображения потому только, что глаз беспрестанно видит их. Надобно, чтоб они существовали в полном смысле этого слова, народ ищет в них жизни, а не призраков, хочет с ними сообщаться не только телесно, но и духовно. Физическая природа проникнута творческою идеею, согрета божественною любовью, облечена в формы совершенства. Каждое явление в ней не случайно, но имеет свой закон, открываемый духом. В природе заключается для человека значение, применительное к его собственному существу; человек видит в окружающих его предметах не одну грубую безжизненную материю, напротив, как бы ни удалено казалось от его существа какое-нибудь произведение родной планеты,— в человеке есть тайное око, которое видит, что и грубая материя имеет связь с духовным существом; есть тайный голос, который указывает, в чем состоит эта связь. Вот это сознание духовного в телесном и составляет основу всего прекрасного в искусстве. Оно есть признак гармонии и любви, существующей между творцом и его творениями. Человек способен любить только дух; телесное само по себе недоступно его сердцу.

На этом-то свойстве человеческой природы народ — мало того, что вносит в свои произведения образы физической природы,— он оживляет ее, природа получает в его глазах разумное бытие. Таким образом предмет телесный, входя в произведения народной поэзии, получает в ней духовное значение, которое является в форме применения к быту нравственного существа: это называется в обширном смысле символом. Понятие о символе не должно смешивать ни с образом, ни с аллегориею, ни с сравнением: все это формы, в которых выказывается символ. Всякое поэтическое сравнение необходимо должно опираться на символ, иначе будет только игрою слов, обманчивым видением и пролетит мимо нас бесплодно, не западая ни на минуту в сердце. Если поэт сравнивает красавицу с розою или удальца с соколом, не вправе ли мы спросить его: на чем основывает он сближение существ, столь разнородных? Есть, следовательно, тайная связь между ними: одна и та же идея проявляется и в мире человеческом, и в мире природы. Если народ имеет определенное понятие о духовном значении какого-нибудь предмета физического мира, то это значит, что такой предмет заключает символ для народа.

Народные символы, расположенные в системе, составляют символику народа, которая служит нам важным источником для уразумения его духовной жизни. В общем смысле символика природы есть продолжение естественной религии: творец открывается в творении; сердце человека любит в явлениях мира физического вездесущий дух. Следовательно, такая любовь к природе составляет единство с любовью к творцу, а так как дух, открывая свои идеи в природе, те же самые идеи поставляет в основание отправлений нравственно-духовной природы человека, то любовь к природе составляет также единство с любовью к человеку,— или, лучше сказать, отношения человека к природе занимают средину между отношениями к творцу и к самому себе, между любовью божественною и человеческою, между жизнью созерцательною и практическою. Все это открывается в символике, которая имеет чрезвычайную важность для этнографии и истории. Взгляд народа на природу показывает вместе с религиею, что такое народ, какое человеческое бытие он заключает в себе, а это ведет к уразумению дальнейших исторических вопросов — почему народ действовал так, а не иначе.

Символика русского народа имеет три рода оснований, которые открываются в народной поэзии, а именно: 1) некоторые символы имеют свое основание прямо в природе и совершенно ясны; 2) другие символы основаны на историческом употреблении известного предмета в жизни предков народа; наконец 3) есть такие символы, которые основаны на старинных мифических или традиционных сказаниях и верованиях, составляющих достояние народного баснословия.

Русская символика чрезвычайно разнообразна, богата и касается предметов из всех отделов природы. Но вообще символы народной русской поэзии могут быть расположены в следующем порядке.

1. Символы светил небесных и стихий с их феноменами.
2. Символы местности.
3. Символы царства ископаемого.
4. Символы царства растительного.
5. Символы царства животного.

Ни объем моего сочинения, ни средства не позволяют мне изложить здесь вполне всю символику природы, выраженную в народной поэзии. Но чтобы сколько-нибудь показать, как является природа в народных русских песнях и какое значение принимают у народа предметы физического мира, я решаюсь привести здесь обработанную на основании народной поэзии символику царств растительного и животного, считая нужным заметить, что это самая важнейшая и обширнейшая часть.

Символы царства растительного

Предметы царства растительного, упоминаемые в народной поэзии, суть: а) цветы и травы и б) деревья.

Относительно символики цветов и трав принимать должно во внимание: 1) впечатления, производимые на человека растениями, особенно цветом их: это имеет начало в законах соотношения физической природы с духовною; 2) различное употребление растений, которое может быть подведено под два вида: употребление в домашнем быту и употребление поэтическое — в играх, праздниках; 3) значение их фантастическое или традициональное, основанное на преданиях и поверьях. В символике деревьев я буду различать: 1) наружный вид их и впечатления на человека; 2) принадлежности и симптомы: местность произрастания, цвет, плод, шум и так далее и 3) традициональное их значение, которое у южнорусов является в определенной системе метаморфоз: песни доставляют нам для этого более или менее любопытные и цельные сказания, но из них ни одно не может быть объяснено совершенно. Надобно заметить, что не все такие предметы получают свою символику из всех трех показанных нами источников: иной символ имеет только традициональное значение, другой только естественное.

А. Цветы и травы

«Роза», по-мало [российски] «рожа» — символ красоты, ласки и веселости. Девушка, изображая матери свою красоту, говорит: «А я, мати, так хороша, як повная рожа». Мать ласкает дитя свое и называет «квіте мій ружевий». Парубок, уверяя дивчину, что на нее «дивитися гоже», обращается к ней с восклицанием: «Ой, ти, дівчино, червона роже!» Букет из роз — подарок милому:

Прийди, миленький, до мене:
Зов'ю тобі квітоньку
З ружевого цвітоньку.

Розовый цвет значит также и здоровье. Женщина, отданная замуж в далекую сторону, пускает по воде розовый букет. Мать увидела поблекший цветок на реке и заключает, что дочь, должно быть, больна.

Як приплила з рожі квітка
Та й стала крутиться;
Вийшла мати воду брати
Та й стала журиться:

«Ой і де ж ти, моя доню,
Недужа лежала,
Що вже твоя з рожі квітка
На воді зов'яла».

В свадебных песнях упоминается о розах, которые рассыпают по дороге к церкви и разбрасывают под ногами танцующих:

Червонорусская

Ламліте роженьку,
Стеліте дороженьку,
Нашому молодому
До Божого дому.

Малорусская

Ламліте роженьку,
Стеліть дороженьку,
Щоб м'ягче ступати
На двір танцювати.

Имя «рожі» носит какое-то мифологическое существо женского пола, которое является в истории олицетворением Дуная: следы этой истории остались в веснянках. Все девушки собрались в хороводе, но Рожи нет: мать не пускает Рожу в хоровод, боится, чтоб Дунай не обольстил ее:

Усі дівочки в танку,
Тільки Рожі немає;
Мати Рожу чесала,
А, чешучи, навчала:
«Донько моя, Роженько!
Не становись край Дунаю!
Дунай зведе з ума:
За рученьку іздавне,
Золот перстень іздійме».

Не лишним считаю здесь заметить, что и в других песнях говорится о чесании волос именно там, где упоминается о роже, напр.:

Під рожою дівочка
Русу косу чесала.

Этот образ встречается и в песнях словацких:

Біла ружа преквітала:
Матка дцеру заплетала.

(Nar. sp. Kol., стр. 225).

«Рута» (Ruta graveolens) — символ девственности и строгости нравов. Дивчина говорит: «Посію я рутоньку, буду підливати», знаменуя тем решимость хранить свое девство, а выражение: «Потеряла віночок з зеленої рути» означает потерю девства. Рута в песнях носит эпитет зеленой и крутой, то есть строгой и упрямой, и часто употребляется в иносказательных образах, напр., девушка, робко вверяясь молодцу, говорит ему:

Пусти коня на отаву та в зелізнім путі:
Прошу тебе: хай не ходить по моєї руті!

Бо на руті жовтий цвіт — сама зелененька:
Прошу тебе, не зрадь мене, бо я молоденька!

Напротив, девушка, которая хочет предаться любви, говорит, что ей досадно, зачем рута растет в огороде; что как рута крутая «берегами поре», так «за ворогами», которые подмечают за ее свиданиями, нельзя ей любиться с милым, и решается истребить суровую траву:

Ой піду ж я руті круті верхи позриваю;
Вороженьки спати ляжуть, я си погуляю.

(Вац. из Ол., стр. 381).

Парубкам очень не нравится рута, особенно когда «дівчина руту підливає», то есть когда не хочет любить никого:

Ой перестань, дівчинонько, рутку підливати;
Ой чей же я перестану тяженько вздихати.

(Вац. из Ол., стр. 389).

В свадебных песнях упоминается о «рутяном» веночке, который невеста должна снять навсегда; она припадает к ногам отца, просит:

Не дай же мене ти, мій батеньку, од себе:
Най же я сходжу з рути віночок ще в тебе.

А отец отвечает:

Не єдин — єсь, не два з рути віночки сходила;
Не раз — єсь, не два добрими людьми згордила.

(Жег. Паул., т. I, стр. 99).

Дружки утешают молодую — поют:

Чого, Мар'єчко, смутненька?
Твоя рутонька зелененька!

разумея чистоту ее до замужества. Брачное нарушение девства выражается чрез образ рассыпанной руты:

Розсипалася руточка з золотистого кубочка...

Означая девственность и одиночество, рута употребляется также атрибутом разлуки:

Нема мого миленького, нема його тута:
Посходила по слідонькам шевлія та рута.

Любовь половая как будто не терпит руты; напротив, любовь родственная, наприм., брата к сестре, избирает символом строгое зелье:

Подолянка рутку сіє,
Сіє, сіє, висіває:
Брат сестру обіймає,
Обіймає не чужую.

(Жег. Паул., т. II, стр. 46).

Эта символизация руты, вероятно, имеет основание в древних верованиях, общих всем славянам. В песнях великорусов хотя не упоминается так часто рута, но однако видны следы одного и того же понятия. На берегах Дона поют:

Не ходи ты, детинушка, возле моей хаты,
Не топчи ты, детинушка, моей руты-мяты,
Не для тебя я садила, не для тебя поливала.

Достойно замечания, что рута встречается в песнях с «шевлією» (Salvia), мятою и лебедою.

По городу ходжу,
Руту-м'яту саджу.

Посію я рутоньку над водою,
Та вродиться рутонька з лободою.

«Шевлія» с рутою употреблялась для какой-то ворожбы.

На шевлію воду грію,
На руту не буду...

Кажется, это происходит от сходства символического значения этих трав. Мята носит название «кучерявой» и «крутой» и служит сама по себе символом одиночества и строгости нравов. Женщина садит мяту и говорит, что от нее «родинонька одріклася»; дивчина, подшучивая над волокитством казака, называет себя свитою из кучерявой мяты. В «шевлію» прячется «молодая», и никто там не может найти ее, кроме суженого. Что касается до лободы, то она встречается в таких сбивчивых образах, что трудно извлечь из них символ.

К символам девственности относится еще и фиалка: венок из этого весеннего цветка не могла носить девушка, утратившая невинность:

На долині ходять паняночки
Та збирають хвіалочки
На неділю на віночки;
А я свій утратила
Під явором зелененьким
З козаченьком молоденьким.

«Барвінок» (Vinca pervinca) — растение, очень любимое малорусами. Он носит эпитеты «зелененький», по своей неувядаемости (по-немец. immergrün), и «хрещатий», по причине звездистого расположения стеблей, которые стелются по земле. Девушки вьют из него венки для весенних хороводов; такой венок применяется к будущему жениху:

Ой вінку, мій вінку! Хрещатий барвінку!
Та коли б я знала, що за милим буду —
Я б ще кращий звила!

Барвинковый венок — необходимая принадлежность свадебного торжества. Невеста носит его как свой отличительный

симптом, пока не переменит на «муслиновый рубочок». Этот венок как символ торжественного, но короткого состояния жизни, «зарученая» так любит, что хотела бы его «позолотити», чтоб часом долее в нем «походити». «Зелененький барвіночок» нарочно для невесты растет «в лісочку, біля точку, на жовтенькім пісочку»; и, когда придет урочное время,— девицы срежут его «рівненько та хорошенько», потому что она «піде між люде, а їм славонька буде». В воскресный день весною парубок нарвет барвинку и несет «до дівоцької громади» спрашивать — что это за чудное зелье; дивчата одни отгадывают и стыдливо признаются, что

То зілля барвінок, барвінок
Панянопкам на вінок, на вінок.

(Жег. Паул., т. I, стр. 20).

Так-то барвинок служит постоянным символом брака. Дивчина вспоминает о барвинке, когда говорит о любви и сравнивает с ним милого:

Зелененький барвіночку! стелися низенько!
А ти, милий, чорнобривий, присунься близенько.

(Макс., изд. 1, стр. 63).

Образ расцветания барвинка значит счастливый брак, а увядший барвинок означает несчастное состояние замужней женщины:

Хрещатенький барвіночку, зав'яв у прискриночку!
Зв'ялив-зсушив, вражий сину, чужу дитиночку.

Барвинок, зелье свадебное, садится и на могилах, может быть по причине той таинственной связи, которую славянские народы находят между браком и смертью.

Может быть, в этом символе мы должны видеть высокое понятие наших предков о прочности и святости брака: они избрали символом его растение простое, не пышное, но неувядаемое и сверх того напоминающее подобие небесной звезды. А может быть, барвинок не есть ли таинственный символ перехода от одного состояния жизни к другому; в этом смысле, быть может, садят его на могилах, понимая под смертью переход от земного бытия к небесному.

«Любысток» — растение, посвященное любви, от чего, вероятно, произошло его название (Levisticum). Купание в любыстке сообщает способность нравиться:

Чи ти в любистку купався,
Що так мені сподобався?

В купальной мифологической песне рассказывается, как «Івана» порубили «на капустоньку» за то, что он перешел

девушкам дорогу, и посеяли его «в трьох городцях», и выросли «три зіллєчка»: барвинок, василек и любысток:

Зелененький барвіночок
На віночки для дівочок;
Василечок для запаху;
Любисточок для любоців.

«Ромен-зілля», ромашка — растение, тоже посвященное любви. Девушки копают «ромен», чтоб чародейским его действием нагонять кручину на молодцев.

На гору! Копать зілля ромену:
Ой моє зілля-ромену,
Нащо я тебе копаю,
Що я чарувати не знаю?
Підгорни крилля під себе:
Щоб тобі важко без мене!

Как любовное зелье упоминается в песнях «розмай-зілля», чуть ли не баснословное растение. Дивчина, которую парубок перестал любить,

Побігла до гаю
Копать зілля розмаю;
Ще й до гаю не дійшла —
Розмай-зіллячко знайшла;
Полоскала на льоду,
А варила на меду;
Приставила до жару:
«Кипи, корінь, помалу!»
Іще корінь не скипів.
А вже козак прилетів.

Подобное растение у великорусов носит название приворотного корня.

«Бурковина» (Melilothus offic.) — символ верности: о чумачихе, которая не может успокоиться во время разлуки с мужем, говорится, что она «б'ється, як буркун-зілля в'ється». Дивчина, предостерегая своего милого, говорит ему:

...бурковина стеле:
Не ходи, козаче, на улицю без мене!
Косарики косять — бурковина в'яне:
Не люби іншую, бо серденько в'яне!

«Василек» (Ocymum Basilicum) у малорусов есть, во-первых, символ святости и чистоты: это происходит оттого, что он кладется в церквах под крест и делаются из него кропила; во-вторых — символ приветливости и учтивости:

Посію я василечки, буду поливати:
«Ходи, ходи, Василечку, буду привітати!»

В песнях свадебных говорится о молодом, что его нельзя было не полюбить, «коли» он «в світличку василечком підіхо-

дить». В Украине есть предание, что этот цветок вырос на могиле юноши по имени Василь. У великорусов василек упоминается часто, но это совсем другой цветок, называемый по-южнорусски волошки (centauria cyanus); он носит эпитет лазоревого цветика:

Ах свет ли, мои аленькие, цветочки!
Свет лазоревые василечки!

(Сахар., ст. 190, Пес. св., № 15).

«Хміль», по-малорусски хмель,— символ волокитства, отваги и удальства. Мать спрашивает сына, на которого жалуются «молодиці, що він шкоду робить»:

Де ти, хмелю, зимував?
Де ти, синку, ночував?

Парубок увивается около дивчины, как хмель около тычины. Казака-гуляку сравнивают с хмелем:

Ой рости, хмелю, над водою, врівні з тичиною!
Ой далеко чути та козака орла, що йде з кобзиною.

(Вац. из Ол., стр. 443).

А в песнях мазуров поется:

Аже бысь ты, хмелю, по тыски не лязь,—
Не робыв бысь, хмелю, с паньенок невяст.

Удалого героя в битве казацкие песни сравнивают с хмелем:

Чи не той то хмель, хмель, що коло тичини в'сться?
Гей то наш козак Нечай, що з ляхами б'сться!

Это значение хмель получил по причине своего наркотического свойства. В песнях он носит название: «буйне зілля». «З хмелем треба з розумом жити»,— говорит пословица. В великорусских песнях ярый хмель есть знамение веселости и гостеприимства:

Без тебя, хмелюшки, не водится:
Добрые молодцы не женятся,
Красные девушки замуж не йдут.

(Сахар., Пес. пляс., № 7).

Я выщиплю хмелю, хмелю ярого,
Позову я гостя, гостя дорогого.

«Мак» — символ убранства и пышности. Девицу, хорошо

наряженную, сравнивают с «маковою квіткою». Также и казак идет «до шинка», будто «паня яка».

А на йому сличок, як мак процвітає.

С маковым цветом сравниваются удовольствия белого света:

Ой мій світку, білий світку, як маковий квітку,
Нащо тебе зав'язали в білую намітку.

Мак употребляется в любимые кушанья малорусов и потому считается символом роскоши: «Їж, дурню, бо то з маком»,— говорит пословица. Есть другая поговорка о маке: «Сім літ Бог маку не родив та й голоду не було».

«Біждерево» (Artemisia arbotanum) имеет мифологическое значение в поэзии южнорусов. Колядка карпатская говорит, что оно с мятою и барвинком выросло из посеянного пепла трех девиц, убитых мачехою за то, что не устерегли золотой ряски на коноплях:

Посіяла ленку на загуменку;
Ленок ся не вродив, лем конопельки:
На тих конопельках золота ряса;
Обдзюбають ю дрібні пташкове.
Оганяли єї три сиротойки:
Іще ге! ге! ге! дрібні пташкове.
Не обдзюбайте золоту рясу:
Ей бо ми мали люту мачуху;
Она нас спалить на дрібний попелець,
Она нас посіє в загородойці,
Та з нас ся вродить трояке зілля:
Перше зілейко — біждеревочок;
Друге зілейко — крутая м'ята;
Третє зілейко — зелений барвінок.
Біждеревочок — дівкам на кісочок;
Крутая м'ята — хлопцям на шап'ята;
Зелений барвінок — дівчатам на вінок.

(Коляд., собр. Берец.).

«Сон-трава» (Anemone pulsatilla) есть символ таинственностей, сновидений и откровения будущего или неизвестного, большей частью несчастного. В Украине и Великой России есть поверье, что, положив сон на ночь под подушки, можно увидеть, какую загадаешь тайну (Марк[евич] [36], Укр[аинские] мелод[ии] и Сахар., Рус. чернок., стр. 43).

В песне о гетмане Свирговском [37] говорится:

Молода сестра сон-траву рвала,
Старую питала, старую питала:

«Чи той сон-трава козацькая сила?
Чи той сон-трава козацька могила?» —
«Ой той сон-трава, голубонько, зростився у полі,
Та піймала ту траву недоля та дала моїй доні.
Ой доню ж, доню, моя доню! Годі сумовати,
Що нашого молодого Йвана в могилі шукати».

(«Запорож. стар.», ч. 1, № 1, стр. 30).

О «цар-зіллі» (Delphinium elatum) песни говорят, что оно растет «в глибокій долині, на високій могилі», а над ним «сива зозуля кує». Когда трава будет уже «на сіно покошена, і зелена діброва спустошена», тогда останется одно «цар-зіллячко». Девицы его полят, но до тех пор, пока не имеют милого; в противном случае милый будет бить свою дивчину:

Осталося цар-зіллячко:
«Обполи мене, моя дівочко!»
«Ой рада я обполоти,
Та стоїть милий у ворот:
Держить киї тоненькії
На мої плечі біленькії».

«Трой-зілля» — растет за морем и имеет целебную силу против отчаянной болезни, но чтоб достать его, надобно иметь три коня:

Перший коник, як ворон чорненький,
Другий коник, як лебедь біленький,
Третій коник, як голуб сивенький.
Першим конем до моря доїду,
Другим конем море переїду,
Третім конем трой-зілля достану.

У великорусов есть свой баснословный травник, заключающий растения, иногда не существующие в природе, но большею частью такие, которым придают особенную тайную силу. К таким растениям принадлежат: прикрыш, спасительное средство от наговоров (Сахар., Рус. чернок., стр. 42); плакун, прогоняющий злых духов: по народному преданию, появление его в чьем-либо огороде предвещает несчастие; кукушкины слезы, которым приписывают тайную целительную силу; адамова голова, употребляемая охотниками; нечуй-ветер, спасающий от пагубного действия ветра: его могут достать только слепцы (Сахар., Рус. чернок., стр. 44).

Преимущественно поверья о баснословных травах совпадают с мифологическим праздником Купала, с таинствами Ивановой ночи [38]. К купальским травам южной России принадлежат: «кропива», о которой рассказывают, что в нее превратилась злая сестра, «полынь», которую носят весь день 24 июня под мышками для предохранения от вражеской силы. В песнях она символ горечи и неприятности:

Батькова хліба не хочеться,
Батьків хліб полинем пахне.

Убранство дивчат на Купала, по известиям Пассека[39] (Очер. Рос., т. I, стр. 95), составляют: красные пахучие васильки, пунцовые черевички, панский мак, желтый зверобой, нагидки, разноцвет, мята; канупер и колокольчики — необходимая основа купальского венка. Но, кажется, важнее всего играет здесь роль былица, забудьки или чернобыльник (Artemisia vulgare), из которого участвующие в празднике Купала делают себе поясы в виде перевесел, какими связываются снопы. Из колдовских трав Купала известны: тирлич, употребляемый ведьмами при летании на Лысую гору, и папоротник, о котором рассказывают столько чудных преданий. Великорусы думают, что он цветет пламенем, а малорусская песня говорит, «що він цвіте без усякого цвіту». Кто достанет папоротник, тот получит богатство и узнает тайны природы и будущее. Но южнорусские предания повествуют, что если из тысячи одному и удастся овладеть волшебным цветком, то злая сила обратит приобретенное сокровище ему же в погибель. Я могу указать на два народные рассказа об этом поверье: праздник на Купала в «Веч[ерах] на хут[оре]» Гоголя[40] и Ионек[41] в «Клехдах» Войцицкого, ч. 1, стр. 92—103. У великорусов в это время добывается также разрыв-трава, которой приписывается свойство разламывать железные запоры и замки. Целый год ворожеи дожидают Ивановой ночи, чтоб запасаться целебными зельями; тогда-то злые ведьмы и чаровницы выкапывают лютые коренья из-под мшистых пней на порчу людей крещеных. Всем этим, однако, не ограничивается мифологический травник Купала: у южнорусских поселянок есть еще заветные зелья, которыми обвивается чучело марены. Без сомнения, волшебные и обрядные травы купальской ночи есть скрытые символы каких-нибудь понятий.

Хлебные растения служат вообще символами Божия благословения, изобилия и домашнего счастья. Такое значение преимущественно видно в колядках. В щедровках поют, что «святий Ілля» ходит по дворам и «носить житяную пугу, де він махне, там жито росте»,— дар Божий. Во время свадьбы ставят «на покуті» ржаной сноп, прообразуя тем будущее счастливое житье новобрачных. На праздник обжинков из пшеницы вьют венки, и такой венок называется «краснішим над місяченька, яснішим над зорі»; он «вище гори», прибавляет песня, показывая тем важность его. Пшеница между другими произрастениями есть самое прекраснейшее и достойнейшее по народному понятию. В свадебных песнях с пшеницею сравнивают невесту:

На горі пшениця рясна —
Наша княгиня красна.

(Жег. Паул., т. I, стр. 84).

Разумеют под нею образ девицы, как под житом образ вдовы:

Не буду я жита жати, іно пшениченьку,
Не буду я вдови брати, іно дівчиноньку.

Сеянием и собиранием хлеба изображаются разные отвлеченные понятия, напр., «доля», судьба человека:

Ходила дівчина по полю,
Сіяла долю з приполу.

Грусть по родине:

Де тебе, роде, узяти?
Чи посіяти дрібним насіннячком?

В свадебных песнях говорится, что невеста «сіяла» красу свою. В песне о Марусе и гайдамаках грусть жены по мужу и нетерпеливое ожидание его возвращения выражено в следующей форме:

Ізорала Марусенька мислоньками поле,
Кареньким оченьками та й заволочила,
Дрібненькими слізоньками все поле змочила.

(Макс., изд. I, стр. 74).

В военных песнях поле сражения, покрытое трупами, изображается в виде забранной и засеянной нивы:

Чорна рілля заорана
І кулями засіяна,
Білим тілом зволочена
І кровію сполощена.

(Макс., изд. 2, стр. 154).

В песне о кошевом Гордеенко жатва пшеницы принимается за символ политического дела:

Запорожці, небожата! Пшениця не зжата!
Ой підіте, огляділе, пшеницю зажніте!

Различное состояние растущего хлеба применяется часто к возрастам человека и переменам в его жизни, наприм., «жито половіє, а козак робити не вміє»: здесь подразумевается вступление казака в зрелость и, между тем, неуменье работать. «Ой час, мати, жито жати»,— говорит девушка, бо «колос схилився»; пора и меня замуж отдать, «бо голос змінився». Пшеницей, которую «горобці п'ють», никому так не идет владеть, как тому казаку, которого «палками б'ють».

Просо и лен — вероятно, были какими-то символами в древности, что видно из старинных хороводных игр с припевами:

А ми просо сіяли, сіяли,
Ой лелю-ладо, сіяли, сіяли!
Или
Пахарі пахали чотирма сохами,
П'ятою бороною: насіємо льону!
Горю горювати! З ким мені сей льон брати?

«Конопля», сломленная бурей, сравнивается с красной девушкой, которую «батюшка хочет замуж отдать, а мачеха в черницы постричь» (Сахар., стр. 263, Пес. обр., № 3). В южнорусских песнях с коноплями, намоченными в воде, сравнивается житье бедной женщины, изнывающей на чужбине:

Ой як тяжко конопельці в сирій воді гнити,
А ще тяжче молодиці на чужині жити.

«Очерет», камыш — у южнорусов растение поэтическое: об нем рассказывают много сказок. Произрастание камыша в болотах соединяет с собою разные поверья. В шуточных песнях очерет с осокой образуют супружескую двойственность; с сухим очеретом сравнивают неуклюжего парубка:

Ой сухий очерет та лепехуватий:
Чи ти ж мене не пізнав та прибрехуватий?

«Былина» — символ бедности, одиночества и сиротства. В великорусских песнях горемыку сравнивают с «былинушкой-кавылушкой», что она «во поле шатается». Дивчина говорит парубку:

Ти не вітер, ти не буйний, а я не билина,
Є у мене отець-мати і уся родина.

Б. Деревья

«Калина» — дерево в высшей степени поэтическое у малорусов. Ягоды ее служат украшением: в каждой крестьянской избе увидите их по стенам. Они употребляются в кушанья и напитки, особенно в известный напиток, называемый вареною, который составляет необходимую принадлежность свадебного пира. В песнях калина встречается чрезвычайно часто и есть символ красоты, девственности и любви.

Любимый всеми славянами красный цвет, который имеют зрелые ягоды калины, служит изображением девичьей красоты: «Ой ти, дівчино, червона калино!»; «Уста твої рум'яні, як калина».

Белизна цветов ее — символ девственности и невинности. В свадебных песнях поют:

Є у лузі калина:
Білим цвітом зацвіла;
Йшли до неї дружки рвати:
Не дала си зломати,
Як пішла Ганусенька:
Наламала си квіту,
Калинового цвіту;
Прийшла до світлоньки
Між краснії дівоньки,
Поставила на столойку
Против свого личенька,
Питалася свого батенька:
«Чи буду я такая,
Як калинонька тая?»

(Жег. Паул., т. I, стр. 71—72).

Добре було дівчиноньці та при матиноньці;
Калинонька одцвітає, цвіток опадає;
Йде дівчина від матінки: гаразд їй минає.

Уютное положение калины «в лузі над водою» придало ей значение скромности, робости, невинности, требующей покровительства и защиты:

Червоная калинонько, над водою стоїш?
Молодая дівчинонько, що ж ти ся м'я боїш?
— Ой коби я не червона, я б ту не стояла,
Ой коб я не молодая, я б ся тя не бала.

(Жег. Паул., т. II, стр. 113).

В свадебных песнях, описывая счастливую жизнь невесты «у тата в холодочку, при солодкім медочку», обращаются к калине:

Де ти, калино, росла,
Що-сь така красна,
Тонка та висока,
Листом широка?
— У лузі при криниці,
При студеній водиці.

Калиновые ветви, опущенные вниз, служат образом печали и уныния:

А в тієї калиноньки
Аж до землі віти гнуться;
А в тієї дівчиноньки
Аж до землі сльози ллються!

Червоная калинонько! Чого гілля опускаєш?
Молоденька молодице! Чого сльози проливаєш?

Калиновые пучечки, т. е. ягоды, связанные в виде букета, служат знаком любви, напр.:

Ой на горі калина,
Там ходила дівчина,
Калиноньку ламала
Та в пучечки в'язала,

На козака кидала
и пр.

Ходить «в луг по калину» считается любимым праздничным провождением времени дивчат. Но сколько прилична такая прогулка молодежи, столько смешна она для старика. В одной песне «старого діда» баба посылает ломать калину, и эта песня носит насмешливый тон.

У всех славянских народов брак и погребение, любовь и смерть имеют между собою таинственную аналогию; часто одно берется сравнением для другого. Как и калина, дерево свадебное, которое служит необходимым условием «весілля» и дает знать, в каком доме отдают девушку замуж:

Знати, Ганусенько, знати,
З котрої вона хати:
Двір її обтерпений,
Калиною обсаджений,—

(Жег. Паул., т. I, стр. 86).

является в песнях того же народа деревом погребальным, памятником могил:

Посадіть ми, мої сестри, в головках калину,
Нехай каждий о тім знає, що з кохання гину.

(Ваң. из Ол., стр. 339).

Также казак, умирая на чужбине от печали по родной стороне, просит, чтоб ему «посадили в головках калину».

Войцицкий утверждает, что калину сажали только на могилах неженатых, но это заключение несправедливо: мать, сведенная к гробу жестоким обращением мужа, умирая, просит, чтоб на ее могиле посадили калину и

С калини, щоб схилилися віти:
Прийдуть до мене маленькії діти.

Скорее можем заключить, что калина, посаженная на могиле, есть символ любви, в какой бы форме эта любовь не проявлялась — любовь ли это супружеская, братняя, материнская, привязанность ли к родине: калина, опустившая свои раскидистые ветки на могилу, как будто знаменовала, что под нею тлеет сердце, умевшее любить, сердце, убитое безграничным чувством.

Как песни, так и предания русского народа заключают в себе намеки на мифологическое значение калины. В песне купальской о Ганне, утонувшей в Дунае, говорится, что краса ее превратилась в калину:

Не ламайте, люди, по лугах калини,
У лугах калина — то Ганнина краса.

(Очер. Рос., т. I, стр. 109).

В другой песне парубок с дивчиною убежали, желая тайно обвенчаться, приехавши в одну деревню, они не застали дома священника и поехали далее; проехали поле, проехали другое, на третьем поле споткнулся их конь и

Став у полі козак терном,
А в долині дівчина калиною!
Вийшла синова мати того терну рвати,
Дівчинина мати калини ламати:
«Се ж не терночок,— се ж мій синочок!»
«Се ж не калина,— се ж моя дитина!»

В Малороссии калине приписывается особенная сила: калиновый цвет, сорванный и приложенный нáсвежо к страстному сердцу, утишает его томление:

Я по садочку хожу, цвіт-калину ламаю,
Цвіт-калину ламаю, до серця прикладаю,
До серця прикладаю, бо я дружини не маю.

Ой по лужечку хожу та калиноньку ламаю;
Калину ламала, до серденька клала:
Чи не перестане моє серце тужити?

Калина — любимое дерево птиц. В галицкой свадебной песне калина жалуется на пташек; беспрестанно льнут они к ягодам и надокучают ей:

Просилася калинонька з лужейка, з діброви,
Бо юж мені надокучили райськії пташкове:
Гілойку ми поламали, ягідойки видзюбали.

(Рус. весил., стр. 75).

В песнях великорусов калина так часто не упоминается, как в малорусских, но беспрестанные припевы: «Ах, люли, калинка моя», без которых обойдется редкая плясовая песня, показывают, что в понятии народа калина также играет поэтическую роль.

Деревьям, растущим при воде: вербе, лозе, явору, тополю есть в песнях каждому свой характер и своя символизация, когда их применяют к человеческой жизни.

«Верба» — настоящее малороссийское дерево, краса деревенских огородов,— есть дерево домашнее, слободское — всегдашний свидетель человеческих занятий: под вербами «круглий танець іде», дивчата поют веснянки; «молодиці» белят полотна; верба в малорусских песнях — символ сборищ и свиданий. В веснянке приглашают девушку «обмести вербу»: там расположится парубок с товаром:

С крамом хорошим — с обідцями:
Усім дівочкам розпродує,
Дівці Ганночці так дає.

В другой петровочной песне поют:

Під вербою зеленою
Там стоять коні посідлані,
І посідлані, і поуздані,
І нагаєчки почеплені:
Тільки сісти та поїхати
У «Високеє» дівок сватати.

Верба также условное дерево войсковой порады запорожцев:

Та стоїть верба сама одна,
Та вона к собі гостя має,
Гостя має — кошового;
Приїхав кошовий для поради.

Народная поэзия касается особенно следующих свойств этого дерева: произрастания над водою и шума, отличного от шума других деревьев.

Верба опустила в волны свои плакучие ветви и усыхает при корне: это образ несчастия, убитого сиротством и одиночеством. Девушке жалко печального дерева, она обращается к нему, как будто к одушевленному существу:

Ой, не стій, вербо, над водою
Та не пускай гілля до Дунаю;
А Дунай-море розливає,
І день, і ніч вода прибуває,
В верби корінь підмиває,
З верху верба усихає.
Стань собі, вербо, на риночку
В хрещатенькім барвіночку,
У запашнім василечку!

Шум вербы нередко служит знамением вести:

Ой у городі у Львові зашуміли верби;
Козак-бурлак вбитий лежить — то Серпяга мертвий.

Или неожиданности:

То не верби луговії зашуміли,—
То безбожні ушкали налетіли.

(Макс., изд. 2, стр. 5).

О вербе есть много преданий, показывающих, что она играла важную роль в старинных поверьях славянского племени. По уверениям Войцицкого, существует на Руси такое предание: в темном лесу надобно найти зеленую вербу, которая никогда не слыхала ни шума воды, ни пения петуха; из ее дерева можно сделать такую флейту, что как заиграешь на ней,

то мертвые встанут из гробов и отжившие придут с того света («Klechdy», t.I, стр. 92).

«Лоза» — символ жалкого состояния и бедности:

Ой як тяжко бідній лозі,
Коли вітер віє!
Іще тяжче сиротині,
Коли серце мліє!

Лоза — постоянная свидетельница слез и тоски: несчастная женщина, замученная мужем-пьяницею, с лозами выплакивает свое тяжкое горе:

Під лозиною всю ніч ночувала,
С лозиною всю ніч розмовляла:
«Ой лозино! Ти жовтий цвіте!
Пропала я, ох, бідний квіте!
Ой лозино, та ти ж зелененька!
Пропала я, та ще й молоденька!»

Девица, оставленная милым,

За густими за лозами
Плаче слізоньками.

И казак, заблудившись в чужой стороне, видит цветущие лозы единственными свидетелями своей горести:

Ой зацвіли густі лози
Козакові при дорозі;
Козак ходить, козак блудить,
Під собою коня нудить.

Запорожцы, убегая из своих днепровских ущельев, поют:

Покрилося Запорожьє густими лозами,
Та вмилися запорожці дрібними слізами!

«Явор» — прекрасное грустное дерево, посвящен в малорусской поэзии несчастью человеческому. Песня ясно говорит об этом, рассказывая, что «з-під явора вийшла біда» и пошла «на світ». С явором, нагнувшим ветви в воду, сравнивается казак, которого сердце ноет, будто подмытый корень дерева:

Стоїть явір над водою — в воду похилився;
На козака невзгодонька — козак зажурився:
. . . .
Не рад явір хилитися — вода корні миє;
Не рад козак журитися, да серденько ниє!

(Макс., изд. 1, стр. 3).

Явор — свидетель смерти и человеческих бедствий:

Під явором зелененьким
Лежить козак молоденький.

Ивася разбойники

Повели в чисте поле з голими мічами,
Зняли з його головоньку під трьома яворами;

(Вац. из Ол.).

легкомысленная дивчина

Утратила свій віночок
Через дурний розумочок,
Під явором зелененьким
З козаченьком молоденьким;

или как «дівка бранка Мар'янка»

Під явором явориом
Та й з невірним татарином.

(Жег. Паул., т. I, стр. 172).

Из-под явора течет «ріка», и этот образ всегда означает слезы:

З-під явора вода тече,
Вода тече річеньками;
Плаче мила слізоньками.

З-під явора ріка тече,
По Михайлі мати плаче.

Под явором прощается мать с сыном. Девица дожидается, как «явір схилить головоньку», чтоб узнать о смерти своего возлюбленного. Любовник понимает шум этого дерева: он не даром, он ему что-то вещует:

Ой за воротами явор зелененький, а їм вітер колише,
Та десь-то моя кохана дівчина чотири листи пише.

(Жег. Паул., т. II, стр. 125).

Ни об одном дереве не осталось в песнях столько мифологических преданий. Явор с «тополею» выросли на могиле мужа с женою, разлученных злою свекровью:

Поховали сина та під церквою,
Нелюбу невістку під дзвінницею;
Посадили на синові зелений явір,
На невістоньці білу тополю.
Вийшла тоді мати сина поминати,
Нелюбу невістку та проклинати.
Стали їх могили та присуватися,
Став явір до тополі та прихилятися.
«Либонь же ви, дітки, вірненько любились,
Що ваші вершечки докупи схилились» *.

На могиле убитой Насти:

* Разительное сходство с шотландскою балладою William and Margareth (см. Pop. Songs of the Bord.7).

Де Настині білі ноги,
Там виросли два явори.

(«Klechdy», т. 2, стр. 119).

В колядке карпатских горцев рассказывается следующим образом превращение молодца в явор. В воскресный день, ранним-рано, бранила мать сына и проклинала. А сыночек разгневался да и велел старшей сестре хлеба напечь, средней коня вывесть, а меньшей коня оседлать. И вот — старшая сестра напекла хлеба, средняя вывела коня, а меньшая оседлала да и начала брата расспрашивать: «Когда ж ты к нам, братец, гостем приедешь?» — «Возьми, сестрица, бел камень и легкое перо, пусти ты их во тихий Дунай: как бел камень выплывет наверх, а легкое перо упадет на дно, как солнце взойдет на западе,— тогда, сестрица, я к вам гостем приеду! Подумай, сестра, что это значит!» — Сказавши это, молодец

Навернув коньом от схода сонця
І поїхав си в темний лісочок.
Виїхав овін в чистеє поле,—
Став му коничок білим камінцем,
Він молодейкий зеленим явором.
Ой стала мати за сином плакати
І пішла она єго гледати;
Вийшла она си в чистейке поле,
В чистейке поле, в болонічейко;
Та й став єї дожчик кропити.
Стала она си на білий камінь,
На білий камінь під зелен явір.
Ей стали єї мушки кусати,
А стала она галузки ламати;
Прорік яворець до неї словце:
«Ей, мати, мати, мати проклята!
Не дала єсь ми в селі кметати
І ще ми не даш в полю стояти.
Білий камінець — мій сивий коничок,
Зелене листя — моє одіння,
Дрібні прутики — мої пальчики.
А мати ся розжалувала
Та і на порох ся розсіяла!»

(Колядки, Собр. Берец., сооб. Срезн.).

Мифологическое значение явора придало впоследствии этому дереву и религиозную важность. В свадебной песне ангелы вступают «на явори» разбудить из гроба отца невесты, чтобы он посмотрел на свое дитя. В колядке карпатской говорится, что на яворах висела колыбель младенца Господа:

А на городойці є загородойка,
В тій загородойці два яворойка;
На тих яворах висить скобойка,
На тій скобойці колисанойка,
В тій колисанойці сам милий Господь.

(Оттуда ж).

Нелишним считаю упомянуть, что в песнях часто встречаются «три явори», растущие вместе. Это что-нибудь тоже значит?

«Тополь» — по-малор[усски] «тополя», символ статности и молодости; напр., «як тополя — така гожа!»

Тополя упоминается в числе деревьев, которые выросли на могиле убитой Насти:

Де Настина головочка,
Там виросла тополочка.

(«Klechdy», t. 2, стр. 119).

Вот какое предание сохранилось об этом дереве: молодой казак уехал за море и оставил на родине свою милую; неутешная «коханка», по совету волшебницы, стоя на высокой могиле в степи, выглядала своего любезного и превратилась в тополь. Памятником этого предания остался в Малороссии обряд, отправляемый на Зеленой неделе [42]. Дивчата выбирают одну из своих подруг, привязывают ей поднятые вверх руки к палке и таким образом водят по слободе и полю с припевами:

Стояла тополя край чистого поля:
«Стій, тополонько! Не развивайсь,
Буйному вітроньку не піддавайсь!»

Это называется «вести тополю»; выбранную девушку зовут «тополя».

Нелишним считаю заметить, что на тополе часто изображается сокол, напр.:

Сидить сокіл на тополі,
Співа пісню об злій долі.

Сидить сокіл на тополі;
Батьків син у неволі.

«Дуб» — служит символом мужчины в разных видах жизни. Купальская песня указывает на это прямо:

Та йшли дівочки та по ягідочки...
Червоная калинонька! Зелені дубочки!
Червоная калинонька — то дівочки,
Зелені дубочки — то парубочки.

Сухой дуб означает несчастного, переносящего свое горе с крепостью духа:

Розвивайся, сухий дубе! Завтра мороз буде!
Убирайся, гарний хлопче! Завтра поход буде!
«Я морозу не боюся — завтра розів'юся,
Я походу не боюся — завтра уберуся!»

С дубом, прибитым грозою, сравнивается бездольный казак:

Чом дуб не зелений!
Лист туча прибила.
Козак невеселий —
Лихая година!

В поэзии малорусской есть одна очень часто встречаемая форма: письмо, написанное на древесном листе и посылаемое к родным, особенно к отцу и матери. Дубовый лист упоминается в таком обороте. Девушка, потерявшая невинность, извещает «письмечком» на дубовом листе «батенька» о своем преступлении.

Дуб играет важную роль в наших сказках и народных повестях. Известна сказка о Вернигоре и Вернидубе — Горыне и Дубыне великорусов. В «Клехдах» Войцицкого (т. II, стр. 52) напечатан прекрасный рассказ о дубе и королевне, который можно услышать и от наших стариков.

«Липа» — как уверяют знатоки славянской народности, в старину имела большое значение и до сих пор следы этого остались в поэзии народов нашего племени. Снегирев[43] полагает, что древние славяне благоговели перед старыми деревьями, особенно дубами и липами (Русск. прост. празд., т. I, стр. 80). Войцицкий говорит: в старые годы липа считалась украшением садов и сельских огородов; оттого-то в песнях и пословицах народных встречается столько липовых мостов, колыбелей, столов и т. п. Под липами, продолжает он, бывали собрания, суды и пиршества: от того в малорусских песнях остался образ — «під липкою стіл стоїть»: это напоминает старые обычаи (Zar. Dom., т. II, стр. 223). Коллар (т. I, стр. 19—429) приводит следующую песню:

Горела липа, горела;
Под ньоу паньенка седела:
Кедь на ню искры падали,
Вшецци младенци плакали!
Хиба тен еден не плакал,
Чо ю фаленние миловал!..

и пытается объяснить ее двумя способами: она должна быть, говорит он, началом старославянского языческо-религиозного гимна, который пелся при жертвах, и напоминает древний обычай наказывать огнем девушек, утративших невинность, а может быть, здесь надобно разуметь принесение в жертву христианской рабыни. У великорусов остался такой образ:

Ах в поле липонька,
Под липою бел шатер,
За тем столом девица.

У хорутанцев [44], особенно западных, почти все песни начинаются липою. Горные жители Татров до сих пор верят, что в рощах липовых обитают неземные существа. В малорусских песнях липа не имеет, по-видимому, определенного символа: есть, однако, такие образы, которые невольно заставляют задуматься, как, наприм., следующий отрывок из купальской песни:

Ой на річці, на Дунаї,
Ой там липонька потопає,
Та наверх гілочка випливає.
Вона дубочка проклинає:
«Та подай, дубочку, хоть гілочку!»
«Та нехай тобі кленок дає:
Що він з тобою вірно живе!»

«Клен» — дерево священное у русского народа, потому что в неделю пятидесятницы ветвями его осеняют церкви и дома. Замечательно, что в южнорусских песнях самое дерево клен упоминается редко, а кленовый лист встречаем часто. В веснянках поют:

Ой піду я в зелений ліс
Та вищиплю кленовий лист,
Та пішлю пислоньки до батенька,
Чи звелить батенько гуляти?

Отец отвечает дочери:

Гуляй, доненько, скільки хоч:
Двічі молодою не будеш!

Бурлак, вспоминая о своих летах, прокатившихся без роскоши, восклицает:

Літа мої молодії! де ся ви поділи?
Чи завились в кленовий лист та в ліс полетіли?

Клен изображает умершего предводителя казаков, а опадание с него листьев принимается за символ погибели дружины:

Росло, росло клен-дерево, та й став лист опадать,
Закопали отамана — самі стали пропадать!

В свадебных песнях кленовый лист означает отца невесты:

Але-сь ми мовив,
Кленьовий листойку,
Що не будеш падати,
А ти падаєш,
Землю вкриваєш:
Дорожейки не знати.
Але-сь ми мовив,

Та мій любий батейку,
Що мя не даш від себе,
А ти мя даєш,
Відносягаєш,
Долейки не осужаєш.

(Русск. весил., стр. 75).

Здесь, вероятно, намек на поверье народа, которое говорит, что если с клена опадает рано лист, то будет суровая зима.

Любовник накрывает кленовым листом след своей милой; кто знает, какой смысл заключается в этом:

Ой де ж моя дружина
В темнім лісі заблудила!
Тільки знати слідочок
Од білих ножочок,
Де дружина походила.
Ой піду я в лісочок
Та вирву кленовий листочок,
Та прикрию слідочок,
Де дружина походила!

Как ни сбивчивы эти образы, но, верно, с представлением о кленовом листе соединяется какое-то символическое понятие. Случайно в народной поэзии почти ничего не бывает.

«Береза» в свадебных песнях означает чистоту невесты, а срубленная береза — символ брачного соединения:

Мовила береза діброві:
«Не стій, діброво, зашуми,
На мене, березу, не дивись:
Бо я сьогодні біла й зелена,
А завтра буду зрубана».

Береза в отношении к дубу принимается, как мать к сыну:

Дуб до берези верхом похилився,
Козаченько своїй неньці низько поклонився.

В чистім полі стояла береза,
Край берези зелені дубочки

— здесь также дубочки означают детей, а береза — мать. Эта символизация напоминает одну сказку, в которой мать превратилась в березу. Может быть, и в этой песне:

Березо! Чому ти не зелена?
Ой, як мені зеленою бути,
Підо мною татари стояли,
Копитами землю грасували,
Шаблями гілля позтинали.

(Макс., изд. 1, стр. 9).

Береза означает мать — родину, у которой варвары побили детей. Впрочем, это одни догадки. Гораздо явственнее пред-

ставляется нам следующий отрывок мифологических сказаний — превращение в березу утонувшей девушки:

Казав брат сестриці: «Не становись на кладку!»
Сестриця не слухала, на кладку ступила,
Кладочка схитнулась, сестриця втонула.
Як потопала — три слова сказала:
«Не рубай, братику, білої березоньки,
Не коси, братику, шовкової трави,
Не зривай, братику, чорного терну.
Білая березонька — то я молоденька,
Шовкова трава — то моя руса коса,
Чорний терен — то мої карі очі».

«Осина» — дерево волшебное по народному сказанию: осиновым колом бьют ведьм и прикалывают мертвецов, когда они встают из могил. Осина слывет проклятою. Карпатская колядка рассказывает, что Богородица с божественным младенцем шла через гору и

Стала си на хвильку спочивати,
Хвильку спочивати, сина повивати;
Стало їй ся, стало галуззя кланяти,
Буччя й коріння і всяке творіння;
Лем ся не вклонила проклята осика,
Проклята осика і проклята терня.
Проклята осика! Бодай єсь ся трясла
До суду судного, до віку вішного!
А прокляте терня -- бодай єсь кололо
До суду судного, до віку вішного!

(Коляд., собр. Берец.; сооб. Срез.).

Другое предание говорит, что на осине удавился Иуда, и с тех пор листья на ней всегда дрожат, хотя бы не было ветра. В песнях осина -- дерево несчастливое, дерево разлуки:

Як ми з тобою, любочко, совіталися,
Під білою березою цілувалися,
Під гіркою осикою розпрощалися!
Під білою березою все цвіти цвітуть,
Під гіркою осикою все трава сохне.

«Грабина» — дерево, о котором сохранилось мифологическое предание. В грабину превратилась невестка, заклятая свекровью:

Іди, невістко, од мене пріч,
Іди дорогою та широкою
Та й стань у полі та грабиною,
Тонкою, високою,
Кудрявою, кучерявою!
Туди йтиме мій син з війська,
Буде на тебе дивитися.
«Ой я, матінко, і світ пройшов
Та не бачив дива дивнішого,
Як у полі тая грабинонька,
Тонка та висока,
Кудрява, кучерява».

«Та бери, синку, гострий топір,
Рубай грабину із кореня».
Перший раз цюкнув — біле тіло,
Другий раз цюкнув — кров дзюрнула,
Третій раз цюкнув — промовила:
«Не рубай мене, зелененькую,
Не розлучай мене, молоденькую!
У мене свекруха розлучниця:
Розлучила мене з дружиною
І з маленькою дитиною!»

Хвойные деревья — ель и сосна большей частью имеют значение печальное. Ель в малорусских песнях принимается за символ покорности:

Похилнеє дерево ялина,
Покірнеє дитятко Ганночка.

Ель, как видно, была надгробным деревом:

Нашла в полі ялину —
Матінчину могилу.

(Макс., изд. 1, стр. 52).

В великорусских песнях упоминается о «частом ельничке».

Из сосновых ветвей в Малороссии на свадьбах делают так называемое «гільце», или коровайное украшение. В Подлясье, по известиям Войцицкого, сосна означает целомудрие невесты (странно). Гроб, по мнению украинцев, должен состоять из четырех досок сосновых и одной кленовой:

Одну доску кленовую,
А чотири сосновії.

Войцицкий говорит, что с этим обычаем соединяется поверье, будто сосна не позволяет мертвецу встать из могилы и бродить по земле (Zar. Dom., т. II, стр. 252).

«Терен», исключая вышеприведенное поверье о заклятии осины и терна, не представляется в песнях с такой невыгодной стороны. В терновые ягоды превратились очи утонувшей Ганны:

Не ламайте, люде, по лугам терну,
У лузі терен — Ганнині очі!

В терновый куст превратился парубок, убежавший с дивчиною. В песнях осталось сравнение очей красавицы с терном: «Очі, як терночок».

«Вишня» во многих песнях означает убогую прекрасную девушку:

Осталася сиротинонька,
Як вишенька зелененька.

Убогая, хорошая, як у саду **вишня.**

По садочку ходжу, черешеньку саджу:
«Через тебе, стара мати, нежонатим ходжу».
«Ой женися, мій синочку, женися, небоже!
Возьми собі убогую, то й Бог ти поможе».

С цветом вишневым сравнивается красота лица, он как будто сообщает способность нравиться:

...їхав панець молодець,
Навернув коня к загородойці,
А іще ближче к черешенойці,
Виломив собі квітку — галузку
Та й си приложив к своєму личку;
Коби, Божейку, таке личейко,
Таке личейко, як тот квітойко...

(Коляд., собр. Берец.).

Вишня также дерево любовных свиданий:

Ой в садку вишенька,
Попід нею стежейка,
А староста ся питав:
«Кто ту стежейку витоптав?»
Ой витоптав стежейку
Молодий Івасенько,
З вечора ходючи,
Подарунки носючи.

(Русск. весил., стр. 115).

«Яблоня». Цветение и принесение плодов ее служит символом выдания замуж невесты. В малорусских веснянках поется:

Яблунь моя зеленая,
Докуль тобі в лузі стояти?
Стою літо і другеє,
На третє розвинуся,
Пущу віти додолу.
Молодая Варочка,
Докуль тобі в батька жити?
Живу літо і другеє,
На третєє заміж піду.

В великорусских свадебных песнях мы находим подобный оборот:

Яблонька моя, яблонька,
Яблонька моя, зеленая,
Не цвети теперешней весной,
Не плоди сладких яблочек!
Я скажу моему батюшке,
Я скажу моей матушке,
Что ты худо поливана,
Что ты худо лелеяна,
Оттого и яблочек нет и проч.

Авось — либо батюшка и сжалится,
Авось — либо матушка и взмилуется:

Не отдадут меня нынешний год
На чужедальнюю сторону.

(Сахар., стр. 151. Пес. свад. № 170).

Яблоко означает гостинец:

Як будете яблочки рвати — зірвіте й моє,
Як понесете до отця, до неньки — понесіть моє.

Яблоко, подаренное милым, имеет привлекательное свойство:

Як одно яблочко зірвала,
Тебе, милий, спізнала,
А другеє розкусила,
Тебе, милий, полюбила!

В великорусских свадебных песнях два яблока означают жениха и невесту:

Что каталися два яблочка,
Два яблочка, два сахарные,
На серебряном, на блюдечке;
Что первое то яблочко —
То Иван, сударь Степанович,
А другое то яблочко —
Лизавета Пантелеевна.

(Сахар., Пес. свад. № 47).

В сказках упоминается о золотом яблочке. Это, вероятно, относится к какому-нибудь древнему верованию.

«Груша» часто встречается в песнях великорусов. Это дерево — предмет нежного попечения девицы; выходя замуж, она прощается с нею, как с привычною подругою своих красных дней. Груша как будто покровительница ее девичества: светлица, где жила красная, осенена ветвями груши, зелеными:

Грушица, грушица моя,
Грушица зеленая моя.
Под грушею светлица стоит,
Во светлице девица сидит.

(Сахар., стр. 210, Пес. свад. № 35).

И сама невеста сравнивается с любимым цветущим деревом:

Цвела грушица во садику,
Цвела моя во зеленом;
Жило мое дитятко
Во терему, во высоком.

(Сахар., стр. 149, Пес. свад. № 161).

«Кипарис» — дерево, чуждое русскому климату, известное народу только по преданию. Но у великорусов есть для него

своя символика. Предание говорит, что крест Иисуса Христа состоял из различных дерев, в числе которых был кипарис. Народ имеет особенное уважение к кипарисным образам, оттого в песнях мы находим эпитет: «Свято дерево кипарисно». Нередко упоминается о кипарисных гробах: этот образ мог зайти к нам от западных народов, у которых кипарис служил символом смерти. Кипарисное дерево, посаженное возле терема, в песнях есть символ покровительства Божия. Свадебные старосты, собираясь на сватанье, сравнивают себя с соловьями, слетающимися на кипарис, что означает приступление к делу с благословением Божьим. Несчастный узник, помирающий в темнице и плачущий по детям, сравнивается с соловьем, свившим гнездышко на святом кипарисном дереве (Сахар., стр. 225, Пес. удал. № 3). Этот образ, кажется, означает семейство.

Упоминается в песнях малорусских виноград, но, кажется, без всякого символа. Достойно замечания, что всегда почти он носит название «сад-виноград»:

Через сад-виноград
По воду ходила и т. п.

Символы царства животного

Птицы

Относительно символизации птиц следует вообще принимать во внимание: 1) физические их качества с применением к подобным чертам народного характера; 2) птицеволхвование, бывшее у славян одним из их мифологических догматов. Оно проявляется в народной поэзии в двух формах: спрашивают у птиц о будущем или что делает отсутствующий и пересылают посредством птиц вести к родным и друзьям; 3) мифологические сказания о птицах. Некоторые из этих сказаний могут быть объяснены, другие надолго останутся одними неразрешимыми вопросами.

«Голубь», по-малорос[сийски] — голуб, является как символ любви в различных ее видах. Малорусы говорят о любовниках, что они «кохаються, як голубів пара» (Вац. из Ол., стр. 353). Да и не только любовники, обмениваясь взаимными нежностями, называют один другого голубями: «Мій миленький, голубоньку сивенький!» Братья между собою и дети с родителями выражают эпитетом голубя свою родственную привязанность: «Братоньку мій милий, голубоньку сивий!», «Сестро моя миленька, голубонько сивенька!»

Формы описания, в которых изображается эта символическая птица, многоразличны. Часто встречается образ купания голубя, с этим образом парубок, разлученный с милою, сравнивает прежнее свое «женихання» с дивчиною:

А де ж тая криниченька, що голуб купався?
А де ж тая дівчинонька, що я женихався?

«Голуби у броду п'ють воду», целуются и «сивими крилами обіймаються», это образ согласия между влюбленными (Вац. из. Ол., стр. 379 и 413); голуби, сидящие врозь, изображают нечистосердечие любовников:

Сидить голуб на березі, голубка на кладці,
Скажи, серце, мені правду, що маєш на гадці![45]

Голуби пили вместе воду, потом «знялись» и полетели врозь,— это выражение разлуки. Разлука, причиненная влюбленной чете от посторонних лиц, изображается в таких картинах: два голубя пьют воду, а два «колотять», или слетается пара голубей и вдруг

Надлетів орел старий,
Розігнав голубів з пари.

(Вац. из Ол., стр. 413).

Образ ворона, который поймал голубку и хочет успокоить ее удобностями жизни:

Надлетів ворон із чужих сторон,
Голубку взявши, к собі принявши,
Сипле пшеницю, льає (л'є) водицю:
Голубка не їсть, голубка не п'є,

(Жег. Паул., т. II, стр. 92)

есть памятник тех несчастных времен неустройства и общественного беспорядка, когда власть сильного не знала пределов, а женщина считалась за предмет наслаждения. Помнит русская земля это горькое безвременье; и не только Малороссия, страдавшая от угнетения и произвола панов, но и Великая Россия сохранила в памятниках былой жизни подобные образы:

Как на дубчике два голубочка
Целовалися, миловалися,
Сизыми крыльями обнималися;
Отколь ни взялся млад ясен сокол,—
Он ушиб, убил сизова голубя.
Ты не плачь, не плачь, сиза голубушка,
Сиза голубушка по своем голубчике.

(Сахар., стр. 213; Пес. сем. № 46).

В Великой России есть детская игра, называемая голубь и ястреб, в которой ястреб гоняется за голубкою и детьми ее.

Голубь, летающий без пары и ищущий своей голубки, служит образом одинокого или покинутого молодца как в малорусских, так и великорусских песнях:

Горами-долами туман налягає,
А між тими туманами сив голуб літає;
Як полетів сивий голубонько поміж туманами
Та зустрівся сивий голубонько з буйними вітрами:
«Ви, вітроньки, ви буйнесенькі, далече бували!
Чи видали ви, чи не видали ви та моєї пари?»

Не лестися, не лестися, голубь со голубкой,
Не свыкайся, не свыкайся, молодец с девицей!
Со полудни до вечера голубчик летает,
Он летает, все летает, голубушки ищет.
Ах, как встретился голубчик с добрыми людями:
«Где видали, где слыхали про мою голубку?»

Воркование голубей есть символ ропота и разлада между любовниками:

Ой п'є голуб воду, голубка воркоче:
«Либонь, мене мій миленький покинути хоче»,

а сизый цвет голубя означает прелесть:

Сивий голуб, сивий голуб: голубка сивіша,
Милий батько, мила мати: дружина миліша.

Из всего этого видим, что голубь — символ любви. Нужно ли говорить, что этот символ имеет свое основание в самой природе? Но в песнях южнорусов голубь является и в таких образах, которые имеют свой источник в мифологических верованиях. К сожалению, эти обломки древности представляются нам сбивчивыми и неясными. Что, наприм., значит такое гиперболическое описание:

...два голубочки,
Знялись вони, полетіли,
Крилечками весь степ вкрили,
Голосочками весь світ звеселили,—

как не остаток какого-нибудь мифологического понятия? Но вот чрезвычайно любопытная колядка карпатских русов из собрания Г. Берецкого:

Колись то було з початку світа,
Подуй же, подуй, Господи!
З духом святим по землі!
Втоді не було неба, ні землі,
Неба, ні землі,— ним синє море,
А серед моря та два дубойки:
Сіли-упали два голубойці,
Два голубойці на два дубойки,
Почали собі раду радити,
Раду радити і гуркотати:
«Як ми маємо світ основати?
Спустиме ми ся на дно до моря,

Винесемо си дрібного піску,
Дрібного піску, синього каменьце.
Дрібний пісочок посіємо ми,
Синій камінець подунеме ми.
З дрібного піску — чорна землиця,
Студена водиця — зелена травиця;
З синього камінця — синєє небо,
Синєє небо, світле сонейко,
Світле сонейко, ясен місячок,
Ясен місячок і всі звіздойки».

Это чудесное сотворение мира, приписываемое голубям, вероятно, есть символ старославянской мифологии, но после принятия крещения он встретился с христианскими понятиями о святом духе.

«Кукушка» — в народной символике, особенно южнорусской,— символ прорицаний и всеведения. Такое понятие освящено религиозным верованием: «Що вона кувала — проміж святих чувала» (Макс., стр. 29); «Над зозулю пташини і на світі нема» — говорится в песне; голос ее всегда имеет смысл неизменный и справедливый: «Що вона кувала, тому стати й бути» (Макс., стр. 24). И «дівчата» —

Голос її вихваляють.
Так-то зозулі правду співають [46].

(Жег. Паул., т. II, стр. 115).

В понятии малорусского поселянина она вестница лета: «Зозуля кувала, літочко казала» (Сахар., стр. 271) — земледелец угадывает по первому ее кукованию о будущей награде или потере трудов своих: если «зозуля» в первый раз закукует на развитом дереве, он ожидает хорошего урожая, если «закує на голе дерево»,— это предвещает голод. Но, будучи предвозвестницею годичных перемен, кукушка гораздо большее участие принимает в переменах жизни существа нравственного. Как будто таинственная связь соединяет ее с человеком; эта странствующая бездомная птица как будто для того и создана, чтобы быть истолковательницею предчувствий сердца, органом судьбы, беспристрастным и верным. И между тем это не символ грозного рока, древнего fatum, бесчувственного и сурового, который поражает без жалости, открывает себя не для спасения жертвы, а для того, чтоб присыпать бедному сердцу кручины, показать ничтожность человеческого существа, бессильного устоять противу звезды несчастливой. Кукушка — птица добрая: она скажет о себе человеку, чтоб предостеречь его, а если и откроет ему горе неминуемое, то как будто для того, чтоб дать окрепнуть его воле; возвещая казаку скорую гибель, она с ним вместе и потужит, она и оплачет его, когда никто не приглядит его сиротской кончины. Чего не знает, чего не скажет вещая «сива зозуленька»? Спросите ли у ней, сколько лет вам жить,— она отсчитает будущие ваши годы своим горемычным кукованьем; захочет ли узнать «Ма-

русенька», «чи довго буде в батька»,— прилетит «зозуленька з темного лісочку», сядет на вишневой веточке, «прихиливши головоньку ік листочку», и все скажет девице и откроет ей будущее ее житье-бытье у свекра: как ее не пустят «на улицю погуляти» (Жег. Паул., т. I, стр. 126), как ее будут заставлять «кланяться, увійшовши у світлицю»; гнетет ли молодого парубка тайная грусть, скорбь напрасная — закукует кукушечка, а он знает уже, что «мусить» скоро «на чужині проживати», и будет ему горько «од роду далеко, ніким роду наказати». Кукушка ведает, что делает казак в чужой стороне: сидя на червоной калине, она расскажет матери, «де її син ночує»; кукушка предостерегает воина от нападения врагов (Вац. из Ол., стр. 82); вот она жалобно тужит над головою молодца, а если уж так ему «на роду написано» — погибнуть «у чужій стороні, у чужому краю», она садится «в головках» его исклеванного воронами тела и оплакивает, будто сестра брата (Макс., стр. 11), а потом летит с вестью к матери, уже встревоженной вещим сновидением:

Упала зозуленька
На стрісі на хаті,
Та й почала зозуленька
Жалібно кувати.
Пішла ж наша Лебедиха
Сусідів питати:
«Сусідоньки-голубочки!
Який мені сон снився:
Либонь, мій син Лебеденко
Сю ніч оженився».

Ничего нет, чего бы не знала кукушка. Ей известен весь свет, обмануть ее нельзя. Даром свадебные гости рассказывают дивные небылицы «о золотих горах» и «шовкових травах», кукушечка сидит себе «у вишневому садочку», услышала да и выявила их неправду:

Всюди я облетіла,
Золотих гір не видала;
Всюди гори кам'янії,
Травоньки зеленії.

(Жег. Паул. т. *I*, стр. *103*).

Кукованье «зозулине» служит символом плача, особенно если опечаленное лицо видит впереди для себя что-нибудь худое:

Закувала зозуленька попід небесами,
Заплакав Івасенько больними голосами.

(Вац. из Ол., стр. 385).

В великорусских песнях кукушка всегда символ горести, ей придают эпитет горемычной и горькой. С нею сравнивается девушка, обманутая любовником:

Одна пташечка оставалася,
Горемычная кукушечка,
Что кукует она день и ночь,
Ни на малой час перемолки нет;
Жалобу творит кукушечка
На залетного ясного сокола.
Что во тереме сидит девица,
Что в высоком сидит красная
Под косящатым под окошечком;
Жалобу творит красна девица
На заезжева добра молодца...

Кукушка также означает бесприютность, безродность, одиночество:

В свете белом сиротинушка,
Он тоскует, как горька кукушечка,
Горючими слезами заливается
Бесприютная головушка;
Никто к детинушке бедному,
Никто в свете не пришатнется.

(Сахар., стр. 130, Свад. пес. № 84).

Это понятие мы встречаем и у южнорусов. Так, в одной карпатской колядке рассказывается, что бедная кукушка не найдет себе нигде уголка свить гнездышко.

Кукушка изображает мать, жену, сестру и вообще особу женского пола, которая оплакивает убитого или умершего, наприм.:

Убила стріла вдовиного сина.
Прилетіли к йому три зозуленьки:
Одна сіла край головоньки,
А друга сіла коло серденька,
А третя сіла в його ніженьках.
Що в головоньках — то його мати,
Що край серденька — то його сестриця,
А що в ніженьках — його милая.

В чумацкой песне мать, плачущая над могилою сына, изображается в виде кукушки:

Прилетіла зозуленька та й сказала: «Ку-ку!
Подай, сину, подай, орле, хоч правую руку!»

В песне о трех братьях, бежавших из Азова, как мы заметили выше, кукушка оплакивает казака, словно брата. В песне о Нестеруке (Вац. из Ол., стр. 502) с кукушкой сравнивается сестра, которая брату «співаночки складала». Эти образы напоминают поверье о превращении в кукушку девицы, плакавшей по брату, поверье, общее почти всем славянам. Кроме того, в песнях встречается другое подобное превращение в кукушку дочери, которая, будучи замужем в чужой стороне, долго горевала «по матері», заказавшей ей «сім літ не бувати», и наконец

Обернувшись зозулею
Та й в год прилетіла.
Як сіла ж я в батька в саді,—
Ой як же я закувала —
Весь сад поламала!
Ой як же я затужила —
Весь сад заглушила!
Іде ж моя мати
Калини ламати,
А за нею мій братичок
Зозулі стріляти.
«Ой не стріляй, синку,
Сісї зозуленьки:
Як же отсій зозуленьці,
То так моїй доньці
На чужій сторонці!»

Войцицкий относит это превращение к следующему преданию, которое до сих пор рассказывается на Руси.

Давным-давно жила знатная богатая княгиня. Была у ней одним-одна дочь, и хотела ее мать выдать за старого господина. Молоденькая княжна, или «княгинька», как называет ее народ, долго противилась желанию матери, но не могла ничем ни убедить, ни умолить и наконец решилась на все. Настал день венчанья. Чуть взошло солнце, на широком дворе началась суета,— молодую убрали к венцу. Вот уж все собрались в церковь — невесты нет. Напрасно посылают за нею, напрасно ищут по комнатам древнего терема. Старая княгиня сама бегает по саду, кличет, просит — все напрасно; как вдруг поздним вечером раздается какой-то хохот. «Скройся ж навеки,— закричала разгневанная мать,— отзывайся всегда, как теперь отзываешься!» Вскоре послышалось: «Ку-ку! Ку-ку!» Это был голос неизвестной до того времени птицы. Княгинька превратилась в кукушку. Помнит однако ж знатность своего рода княгинька: считает для себя низким вить гнездо, а высиживать детей и подавно: выберет она маленькую птичку, прикажет сидеть на яйцах, а сама только присматривает за нею. Когда ж увидит, что птичка хочет улететь, то привязывает ее волоском к гнезду. Служит еще у кукушки и другая птица пажем и приносит ей пищу (Zar. Dom., т. II, стр. 116). Песни о превращении в кукушку дочери можно найти еще в сборнике Вацлава из Олеска, стр. 228 и Жеготы Паули, том, II, стр. 45.

Из этих остатков можно заключить: 1) что идея судьбы, по древнему верованию, открывалась в явлениях природы; 2) что о кукушке была какая-нибудь мифологическая история.

«Ласточка» как у южных, так и у северных русов есть образ домоводства и семейственности. Народ считает за большой грех убить эту птицу: у того, кто сделает такое преступление, умрет мать; счастье тому дому, где ласточка вьет гнез-

до в трубе. Поэтому в народных песнях она часто служит символом жены, сестры, но в особенности матери, как например.:

Что не ласточка, не касаточка
Вкруг тепла гнезда увивается:
Увивается родная матушка.

Матінко-ластівко! Головка болить.
В тій маківці ластівка,
Ой вивела двоє дітей[47].

(Жег. Паул., т. I, стр. 92).

Ласточка упоминается тоже как символ вести и притом доброй:

Ко мне ласточка прилетела,
Ко мне весточку приносила:
«К тебе будет дорогой гость».

«Соловей» — вестник майских дней, певец обновления садов: «Соловейко щебетав, зелені сади розвивав» — символ радостей, молодости и веселия, любимец красных девушек. Не ветрам буйным воспевает он дни красные; откликнется на песню его «сердечушко ретивое»: почует, что «поет он припеваючи, к его горю применяючи» (Сахар., стр. 211, Пес. сем. № 41). Верно, «полюбилась соловьюшке громкому прилюбчивая веточка, что прильнул к ней на всю ночь ясную, не хочет с нею расстатися»; верно, «полюбилась» доброму молодцу «девица-зазнобушка, свет-Машенька,— хочет молодец с ней, душой, обвенчатися» (Сахар., стр. 150, Свад. пес. № 9). Любит дивчина, чтоб у ней в комирке было прорублено «віконечко»

Щоб до неї соловейки прилітали,
Хорошенько щебетали.

Видит она в его кратковременном пении подобие быстрых дней девичества, его песня отзывается для ней не бессмысленным звуком: украдкою, ранним-рано спросит она его: «Кому воля, кому нема волечки», а он ей поведает, что своя воля девушкам — нет им «горюваннячка»: порхнула, как птичка из садика вишневого, та «за стрічечку та за віночок, та за улочку, та у таночок», а «молодичкам» бедным нет «волечки». И задумается девица: «Не год соловейку співати, не вік їй у батенька жити»,— придет время, когда и «соловейкіних пісень» слушать будет некогда, запоет ей иные песенки «свекор-соловейко». В последний раз красная девица накануне своего венчания прощается с громким соловьюшком: пой, говорит она ему, «во всю ноченьку месячную; уже недолго мне тебя слушати, уж недолго тебе меня тешити» (Сахар., стр. 150, Свад. пес. № 163). Но звонкий голос его имеет еще и магическое усладительное свойство усмирять волнение сердца; казак, то-

скуя по родной стороне «на чужині», просит соловейка защебетать ему:

Соловейко, мала пташечка,
В тебе голос тонесенький:
«Защебечи ти мені,
Бо я в чужій стороні».

Соловей, переставший петь, изображает молодца, утратившего свою долю и радость за горестьми и бедами:

Ой рад би я щебетати,
В мене голосу нема,
Істерявся голосочок,
Істерявся мій тоненький,
По чужих садах літаючи,
Ягіду чужу клюючи,
По матері, по батькові тужучи,
По батькові тужучи,
По матері плачучи.

Соловей также служит символом свободы и носит не раз эпитет «вільна пташка». Так, молодой казак, посаженный в темницу, сравнивает себя с соловьем, на которого налетели «соколи», взяли «солов'я на свої крилечки» и понесли в чужую сторону. Молодой чернец в образе соловья, посаженного в клетку, видит подобие своего келейного одиночества (Жел. Паул., т. II, стр. 44).

Соловей, как и другие птицы, играет роль в птицеволхвовании. Дивчина, желая знать, что делает ее милый —

Соловейка та піймала,
Та принесла та додому,
Та впустила в клітку нову,
Сама сіла на кроваті:
«Соловейко маленький!
В тебе голос тоненький,
Скажи, де мій миленький?»
«Твій миленький на риночку,
П'є він вино-горілочку».

Исполняет соловей общую почти всем птицам службу человеку — переносит вести. Дочь наказывает через него поклон родителям:

Соловейко! Мала пташечко!
Полети в мою сторононочку!
Понеси батькові поклоночку!
Нехай батенько не журиться,
А матуся не печалиться!

«Сокол», малор[оссийское] «сокіл», есть гиероглиф молодца, символ мужеской красоты, ума, силы. Эпитет сокола придается вообще парню как знак его молодечества и смышлености. В колядках сыну хозяина дому поют: «Соколоньку ясний!

молодець ти красний!» В великорусских песнях встречаются также обращения: «Сокол ты залетный, соколик ясный».

В описаниях сражений о ловком воине говорится, что он «соколом літає» (Макс., стр. 87). В песнях исторических великорусских с соколом сравнивается князь Скопин:

Оберегатель мира крещеного
И всея земли святорусские,
Как ясен сокол вон выпархивал.

(Сахар., стр. 254, Пес. ист. № 3).

В песнях семейных сокол означает иногда парня, заискивающего любви девушки:

Улетів сокіл із улиці в двір,
. . . .
Кватирочку відсуває, у світлоньку заглядає[48].

(Жег. Паул., т. I, стр. 12).

Также и в великорусских песнях сестра советует сестре остерегаться, что

. . . . .сокол залетит,
Станет те, сестрица, из ума сводить.

(Сахар., стр. 254, Пес. разг. № 23).

Дивчина, перебирающая женихами, «усіх соколів пустила», но одного не пустит, прибавляет песня, намекая на суженого.

В песнях обрядных, как в малорусских, так и великорусских, сокол с другою птицею символизирует любовную чету. В веснянках парубка и дивчину сравнивают с соколом и галкою:

Чорна галочка, невеличечка!
Нащо сокола перемовила?

Молода Варочка, молодесенька,
Нащо Василька перемовила?

В свадебных песнях сокол означает жениха, а «зозуля» — невесту (Русск. весил., 78), а у великорусов жениха с невестою изображает сокол с лебедью, а иногда сокол с голубкою:

Воротися, сокол, воротися!
Воротися, ясен, воротися!
Что же ты за сокол:
Летишь без голубки,
Без голубки, без сизой!

(Сахар., стр. 128, № 71).

Сокол, как и другие птицы, упоминается при птицеволхвовании: так, напр., «Пані Катерина» хочет узнать, что делают чумаки: выносит сокола на правой руке и спрашивает:

Соколоньку! Скажи всю правдоньку...

а сокол отвечает ей:

Катерино, та ти ж наша пані!
Скажу тобі всю правду й неправду,
Скажу тобі всі чумацькі злості...

Этот образ вошел в песни от употребления сокола на охоте. Тот же оборот мы встречаем и в великорусской поэзии:

С правой руки ясного сокола спустила,
И сокол спустился на кораблик;
На кораблику гостиный сын гуляет,
Во звончатые гусельки играет.

Сокол в южнорусской поэзии упоминается часто вместе с орлом. В одной исторической песне, изображающей нашествие татар:

Сокіл з орлом купається,
Сокіл орла питається:
«Чи не був, орле, на Вкраїні?»

В другой песне «сокіл ясний побратався з орлом сизокрылим» и оставил его «глядіти» свои «діти-дітенята, ясні соколята», а сам полетел в чужую землю. Но орел не устерег птенцов названого брата:

Приїхали гості з далекої Польщі,
Під деревом стали, дерево зрубали,
Соколят побрали.

В некоторых случаях сокол имеет и такие значения, которые совершенно непонятны, напр., в следующей веснянке:

Терем будували,
Вікна порубали:
Ой щоб не вилітав
Сивий соколонько
Та щоб не виносив
Дівоцької краси.

(Жег. Паул., т. I, стр. 80)

В Галиции поют о соколе следующую колядку:

Ей в полі, в полі, в чистенькім полі,
Там же ми стоїть зелений явір,
На яворойці сів соколойко,
Сів соколойко, віє гніздойко,
Ей, віє, віє, перевиває,
Барвіночейком го підкладає,
А в середину кладе тисину,
Завертує го сухим золотом.

Мимо ехал панич и хотел его застрелить, но сокол сказал ему:

Не стріляй мене, молодий пане!
Бо як ти підеш за тихий Дунай,

За тихий Дунай по красну панну,
То я тобі її перепроваджу,
Перепроваджу і перенесу.

(Колядки, собр. Берецким).

«Орел» занимает в классификации символов русской народной поэзии самое близкое место к соколу. Это — знамение величия и удальства. С ним великорус сравнивает самого «царя православного» (Сахар., стр. 232, Пес. солд. № 1), а образ —

На кустике сидит птица, млод сизой орел,
В когтях своих он держит черна ворона

(Там же).

— изображает победу над неприятелем. В южнорусских памятниках былой Гетманщины с орлом сравниваются знаменитые доблестями молодцы:

Орлику, сизий орлику!
Орлів-братів маєш,
Що старії й молодії,
Сам їх добре знаєш.

(Макс., стр. 95).

А об удальце, который бьет басурманов, говорится, что он словно орел ястребов гонит (Макс., стр. 95). Орлы — друзья и братья казакам: когда пропадет, будто порох из дула, страшная казацкая слава и Гетманщина исчезнет, будто ее сугробы снегов занесли,— орлы загадаются «по своїх буйних товаришах», укроют поля, прославленные их подвигами, и «стануть жалкувати» (Макс., стр. 30). Как символ быстроты орел носит название «хижий»; ретивый конь «закладається» с ним «за тії криниченьки» (Макс., стр. 198); удалой запорожец летит по степям, пытаясь передогнать своего воздушного брата. Горько подавленному бедою горемыке смотреть на орла, как он летит «по високості», как ему нипочем море синее; слезы пробиваются у сиротины, запертого в неволе, когда, сидя в душной тюрьме, услышит он свободный крик поднебесной птицы (Макс., стр. 158); всплакнется и убогому, который полюбит «багатую» (Вац. из Ол., стр. 270); крупными слезами выльет тоску «по своей молодости» увядающий под старостью казак, завидя орла быстрого, легкого, напомнившего ему прежние его дни красные (Макс., стр. 170).

Птицеволхвование также относится и к орлу и имеет свои отличительные черты. Зозуля произносит свои прорицания «сидя у садочку»; соловейка «допитуються», посадивши в клетку; сокол скажет «всю правду й неправду» на правой руке госпожи своей, а орла мать спрашивает о сыне, когда летит «сизокрилий». «Недаром,— говорит ему старушка,— ты далеко бываешь, далеко видишь! Вероятно, видал ты и моего сы-

4*

на?» И точно, часто он его видит: не раз ему случалось быть единственным свидетелем плачевной смерти казака, сбитого с ног буйными ветрами, истощенного бесхлебьем и безродьем (Макс., стр. 12).

В веснянках поют об орле:

Орел поле ізорав
І пшениці насіяв...

А в купальских песнях:

Та зорімо поле орлами,
Та засіємо жемчугами...

Я этого не понимаю!

«Ворон-птица» — злой вестник смерти, горести и бедствия. В песнях казацких он — неразлучный, грозный страж убитого:

Чорний ворон прилітає, тіло об'їдає,
Біле тіло об'їдає, кістки покидає.

И этого мало, что он отправит ему страшные похороны; птица прилетит еще с вестью к несчастной матери насмеяться над нестерпимою болью бедного сердца:

А я твого сина знаю,
Тричі на день попас маю:
З лоба очі вибираю.
Іди, стара, додомоньку,
Возьми піску в білу ручку,
Посій його в городочку,
Як той пісок вгору зійде,
Тоді син до тебе прийде!

(Макс., стр. 151).

Зловещий крик над головою казака предвещает горький конец:

Ой у полі чорний ворон кряче,
Тож мою він голову баче.

(Макс., стр. 143).

И храбрый Нечай [49], которого взяли ляхи, наказывая поклон матери, говорит:

Нехай плаче, нехай плаче, бо вже не виплаче,
Ой над сином, над Нечаєм, чорний ворон кряче!

Унылый крик ворона принимается также за весть о горести отсутствующего лица:

Летить ворон з чужих сторон,
Жалібненько кряче:
«Видай же там моя мила
Та за мною плаче».

(Вац. из Ол., стр. 314)

Вороны с кречетами и гайворонами (грачами) составляли зловещий хоровод, предвещавший на Украине общие бедствия, как, напр., татарские набеги. К этим птицам причисляет Войцицкий и галку. Но галка, сколько мне известно, не упоминается нигде в таком смысле, но преимущественно служит символом вести. Так запорожцы посылают на Дон галку «риби їсти», чтоб принесла им «од кошового вісті» (Макс., стр. 128). Любовник спрашивает у нее:

Галочко, галочко! Галочко чорненька!
Ти скажи, галочко, де моя миленька?

А дочь посылает галку узнать, где ее отец:

Ой полети, галко! Де мій рідний батько?
Нехай мене одвідає, коли мене жалко!

Галка, как замечено в разборе символа сокола, изображает иногда девицу. С галкою, скачущей по дорожке, сравнивается девушка, попусту тоскующая за казаком:

Чорна галочка, невеличечка, по дороженьці скаче,
Дурна дівчина, нерозумная, за козаченьком плаче.

Есть одна, очень часто повторяемая, форма сравнения стаи галок с казаками:

Ой галочки-чорнопірочки та крутую гору вкрили,
Молодії та козаченьки та жалю наробили.
Ой галочки-чорнопірочки, піднімітесь угору!
Ви, молодії козаченьки, вернітесь додому!
Ой раді ми та піднятися,— так туман налягає,
Ой раді ми та вернутися,— та гетьман не пускає.

(Малор. и черв. думы и песни, стр. 68).

«Пава», павлин есть символ нарядности и убранства. Как в малорусских, так и в великорусских песнях с павою сравнивается статная, хорошо одетая девушка, напр., «будто пава идет». Это значение получила птица, без сомнения, от красоты своих перьев. Малороссиянки употребляли перья павлиные на головное украшение, как, напр., в следующей колядке:

А в ліску, в ліску
На жовтім піску
Там пава ходить,
Пір'ячко ронить.
Варочка ходить,
Пір'ячко збира,
В рукавець склада,
З рукавця бере —
Віночок плете;
Сплела віночок —
Пішла в таночок.

Павлиные перья упоминаются и в казацких думах. Казак, отъезжая, говорит сестре своей, что он тогда воротится, как «павине пір'я наспід потоне».

«Чайка» упоминается в песнях малорусских и означает в символике народной бедность, бесприютность и особенно бедную мать *.

«Кулик» в одной малороссийской песне употреблен также для сравнения с бедною вдовою, обремененною детьми:

Припав кулик над водою
За дурною головою;
Пішла заміж молодою
Та й зосталася вдовою
З маленькими діточками:
Малі діти — мале лихо,
Побільшають, погіршають.

«Лебедь» — обыкновенный символ ласки для женщин у великорусов: «лебедушка» так, как для мужчины — «соколик». В песнях она часто принимается за символ девицы:

Уж не лебедь ходит белая
По зеленой травке шелковой,
Ходит красна девица душа.

(Сах., стр. 203, Пес. сем. № 6).

---

* В известной песне «Ой біда чайці, чайці небозі» (Макс., стр. 108) некоторые думают видать угнетенную Малороссию. Конисский приписывает ее Мазепе [50], разумевшему под символом «бугая і кулика» Московию и Польшу; Бантыш-Каменский [51] — последнему атаману запорожскому Калнышу, а поляки — Хмельницкому [53]. Но Мазепа, как нам известно из его писем к Мотре Кочубеевой и думы «Всі покоя щире просять», писал самым варварским языком, а «Чайка», напротив, отличается в некоторых стихах изящностью и свободою выражения; притом же, если смысл ее был возмутительный, то как мог усвоить такие понятия народ, который вовсе не разделял намерений Мазепы, не знал об них до возмущения и заклеймил его память печатью проклятия? Атаман Калныш не мог ее написать, потому что она была известна Конисскому; что же касается до Хмельницкого, то как мог разуметь Московию в таком смысле тот самый человек, который был орудием соединения Малороссии с Московиею? И если бы намерения Хмельницкого были нечистосердечны и честолюбивы, то из одной политики не стал бы он рассеивать возмутительных мнений!.. Скорее всего эта песня — чисто народного произведения и означала совсем не Малороссию, а просто бедную мать, у которой отнимают детей. Такой образ мог быть очень естествен в поэзии семейной жизни южнорусов во время угнетения Украины поляками и беспрерывных татарских набегов. Печальный и резкий крик чайки, крик, в самом деле похожий на выражение отчаяния, мог подать к этому повод. Возьмем во внимание еще и то, что чайки обыкновенно поднимают крик, когда увидят людей. Татары могли доискиваться по нем о спрятавшихся поселянах; и несчастные вдовы, матери, с арканами на шее, шли в последний раз по зеленым лугам русской земли, при смутном крике чаек, прощаясь навеки с родным пепелищем. Все эти случаи могли произвесть такой символ. Что же касается до известия Конисского, будто Кочубей подавал эту песню с доносом на Мазепу, то могло быть, что Мазепа и действительно рассылал список этой песни, чтоб подзадоривать недовольных преобразователем России,— чего нельзя толковать? Да и притом, три стиха этой песни, где упоминается кулик и бугай, чуть ли не выдуманы. Знающий малороссийский язык убедится в том, что они что-то очень не похожи на остальные.

В свадебных великорусских песнях невеста очень часто носит название «лебедушки и лебеди белой» (Сахар., стр. 116, 132, 150 и пр.). У малорусов лебедь также означает иногда девицу, но реже, чем у великорусов. Как и многие другие птицы, лебедь высказывает и правду неизвестную, но странным образом: ее принуждает к тому орел. Плавала, говорит песня, «білая лебедонька на морі синенькім» и вдруг — где ни взялся «сизоперий орел, взяв він лебідку бити», пока она не сказала ему, что делается в городе Кистрине (Макс., стр. 116). Упоминается еще о пении лебедей: «Не білая лебедь співає» (Макс., стр. 53), но это не имеет никакого соотношения с прекрасным поверьем Греции; пение лебедей есть только крик их, выражаемый по-малороссийски обыкновенно словом «ячать». Пение в песнях приписывается и другим птицам: «співа» и «сокіл на тополі».

«Гусь». Стадо гусей часто упоминается вместе с лебедями:

Не метіль з моря піднімалася,
А то гуси сірі та лебеді білі.

В малорусской поэзии гусь встречается более всего в шуточных песнях. Шипение, подобное змеиному, охота погнаться за человеком исподтишка, а потом трусость против открытого неприятеля придали этой птице насмешливое значение. К этому понятию относится песня о гуске:

Сидить гуска на купині, витріщила очі,
А я кричу: «Гиля! Гиля!» А вона й присіла!
Коли б не кий, не палиця, вона б мене з'їла.

Человека, который только много рассказывает и мало делает, труса, а также неловкого в танцах, называют гусаком.

В великорусских песнях под гусиным стадом разумеют «молодушек», а под лебединым «красных девиц»; здесь лебедь принимается за символ чистоты девственной, обыкновенно выражаемой белизною:

Летит стадо лебединое,
А другое гусиное:
Отставала лебедь белая
Прочь от стада лебединого,
Приставала лебедушка
Ко стаду — ко серым гусям.
Отставала Федорушка,
Отставала Фоминишна,
Что от красных девушек,
Приставала Федорушка
К молодым молодушкам.

(Сахар., стр. 140, Пес. свад. № 122).

«Утка» в свадебных великорусских и малорусских песнях означает невесту, а селезень — жениха:

Южнорусская

Де був селезень?
Де була утінка?
Утінка на ставку,
Селезень на плавку;
А тепер же вони
На одній плавку,
Та їдять же вони
Дрібную ряску.

Севернорусская

Уж как по морю, морю Хвалынскому,
Что плавала сера утица,
За собою вела селезня,
Молодого, хохлатого,
Хохлатого, мохнатого.

(Сахар., Пес. свад. № 65).

В веснянках парубок, которого милая вышла замуж за соседа, сравнивает себя с «невеселим» селезнем, у которого «утінка»:

...застреленая,
Ой застреленая та й понесеная.

«Петух» не только у нас на Руси, не только у всех славян, но и у германских народов был предметом особенного уважения, играл роль в мифологических системах (см. «Эдду»[54]). Ни одна птица не имела столько применения, как к жизни простолюдина, так особенно — к его поверьям. Для поселянина петух — хронометр, по нем он узнает, сколько прошло ночи; петух будит поселянок на досветные зимние работы. Пение его, столь регулярное, притом бывающее непременно в полночь, время чудес и привидений, послужило источником суеверных вымыслов и баснословных преданий. Как южнорусы, так и северорусы верят, что пение петуха прогоняет злых духов, мертвецов и ведьм, и потому как у того, так и у другого народа есть множество сказаний, касающихся этого поверья, наблюдается множество гаданий над петухом и т. д. Могло очень быть, что все эти поверья, кроме поводов, представляемых природою, имели еще основание и в мифологии народов, но, кажется, здесь ощутительно влияние христианских образов. Третичное отречение Петра [55] апостола, сообразное троекратному в продолжение ночи пению петуха, воскресение Спасителя в полночь и, следовательно, победа над адом, совершенная в это торжественное и таинственное время, могли сделать из полночного крикуна вестника благодати, возвещающего теперь час торжества Божия и спасения человеческого существа, как некогда он был обличителем слабости человеческой в лице апостола. Это положение может быть подтверждено некоторыми поверьями народа: в Великой Руси говорят, что петух не пел по ночам до страдания и воскресения Христова, но так как злой силе прежде было позволено ходить по

земле и днем и ночью, а теперь только, за грехи наши, позволено ходить ночью, и то не всю ночь, то петух полагает им предел ночного шатания. Первым криком он прогоняет злых духов, вторым мертвецов-отступников, а третьим — ведьм и волшебников. В Галиции говорят, что когда Иисус Христос воскрес, то его увидела жидовская девочка и сказала отцу, но старый еврей не поверил и отвечал ей:

Ой дівча, дівча, дівча жидовиня!
Ой кобись то так не моя дитина,
Я казав би тя в Дунай кинути;
Вторі руський Бог из мертвих устав,
Коли тот каплун перед мя злетить,
Перед мя злетить, красно запіє.
Єсть перед жидом тарель точений,
Тарель точений, каплун печений,
А каплун злетів та й на облак сів,
Та й на облак сів, краснейко запів
Краснейко запів,— а жид остовпів.

(Колядки, собр. Берецким).

Петух в песнях семейных часто упоминается недовольными женщинами, что их так рано разбудил:

Южнорусская

Бодай той когут знидів,
Що мене так рано збудив.

Севернорусская

Петушок, петушок,
Золотой гребешок.
К чему рано встаешь,
С милым спать не даешь!

«Сова и филин», малорус[ские] «сова і пугач»,— символы ужаса, ночных страхов, зловестия. На чьем дворе заведутся эти птицы, тому двору опустеть и семейству приключится большое несчастье. Совы своим лукавым смехом обманывают ночного путника в дороге и предвещают ему часто скорую смерть:

Сидить пугач на могилі та як пугу! Пугу!
Дотягайте, славні чумаченьки, до темного лугу...
— Ой раді б ми поспішати, та чумак занедужав.

(Макс., стр. 176).

Крик пугача в исторических песнях казацких означает всеобщую тоску по утерянном и безнадежность:

Ой сів пугач на могилі та й крикнув він: пугу!
Чи не дасть Біг козаченькам хоть тепер потугу!
Щодень ждемо, щоніч ждемо — поживи не маєм!
Давно було! Хмельниченька уже не згадаєм!

(Макс., стр. 129).

Чтоб показать, какой характер дает народная фантазия прочим птицам, привожу на обоих наречиях Руси две подобные песни, в которых участвуют птицы:

Севернорусская

Протекало синее сморе,
Слеталися птицы стадами,
Садилися птицы рядами,

Спрашивали малую птицу,

Малую птицу, синицу:
«Гой еси, малая птица,
Малая птица, синица!
Скажи нам всю истинную правду,
Скажи нам про вести морские,
Кто у вас на море меньшие».
Провещает малая птица,
Малая птица, синица:
«Глупые вы, мелкие пташки.
Все птички на море большие,
Все птички на море меньшие.
Орел на море воевода,
Перепел на море подьячий,
Петух на море целовальник,
Журавель на море годоливец:
Тото долгие ноги,
Тото армяжное платье!
По овсяному зернышку ступает!
Чиж на море живописец,
Клест на море портной мастер,
Сова у нас на море воеводша:
Тото высокие брови.
Тото веселые взгляды!
Тото хорошая походка!
Тото желтые сапожки!
С ножки на ножку ступает,
Высокие брови подымает!
Гуси на море бояре,
Утята на море дворяне,
Чирята на море крестьяне,
Воробьи на море холопья,
Везде воробейко срывает,
Бит воробейко не бывает;
Лебеди на море князи,
Лебедушки на море княгини,
Желна у нас на море трубач,
Ворон на море игумен —

Живет он всегда позадь гумен,

Грачики на море старцы,
Галочки старочки, чернички,
Ласточки молодички,

Касаточки красные девушки;

Красная рожа ворона,

Зимою ворона по дорогам,
Летом ворона по застрехам;

Южнорусская

Зафрасовався щигель, мислячи, думає,
Же не хоче сам сидіти, женитися має;
Полюбив собі синицю — дуже
хорошую птицю,
Хорошую, молодую, воробля
сестрицю.
Зголосив, запросив же всії громади,
Сокола до стола посадив, до ради.
Орел мовить: «Не журися»,
Яструб каже: «Оженися»,
Сокіл каже: «Коли любиш,
Возьми собі та й заслюбиш,
Взаємне, приємне і цiломудрно».
Гукнув пугач на дружину:
«Що будем робити?»
А чиж мовить: «Не фрасуйся,
Будем їсти, пити!
Кур ся строїть не попросту,
Сам пан орел за старосту,
Шпак за дружбу, кос в ту службу,
Хрущ з круком маршалком,
Журавель хоружим,
А індик — пан синдик,
Боцян підхоружим,
Пава сидить каритою,
Каня іде піхотою,
Куропатка, перепівка —
Свашка пристойная дівка,
А соя до покоя за пані сваху.
Шляхетний боцян, сівши близ індика,
А журавель при боку самого синдика,
Орел сидить коло пави,
Напившися слодкой кави,
А тертери шафран терли,
Дають обід собі;
А гусак їсть в смак кашу із росолом,
Лебідь піє, гукає, сидячи за столом,
Орел бере за печеню,
Яструб набрав повну жменю,
А каня ся запихає,
Сорока вина додає,
А пава ласкава гості частує.
Вставши гості по обіді, взялися за
танцю.
Поглянув орел на паву: пій моя
коханцю!
Журавель сою поїт,
Боцян з канею я строїть,
За соколом зозуль колом наперед
ними;
Крогулець іде в танець, взявши собі
плишку,
Когут квак заспівав, випив меду
миску,
А гупало даїт знати,—
Віват палить із гармати,

Рыболов на море харчевник,
Дятел на море плотник,—
Всякое дерево он долбит,
Хощет нам храм соорудить;

Сокол у нас на море наездник,

На всякую птицу налетает,
Грудью ее побивает;
Кулик на море рассыльщик,

Кокушка — та вздорная кликушка,

Блинница на море цапля,
Чечет — гость торговой,
Сорока — то у нас щеголиха,
Без *калача* не садится,
Без милова спать не ложится,
Без сладкого меду не встает,
Пешая к обедни не ходит,
Все бы ей в богатых колымагах,
Все бы она во нарядах,
Все бы кони ей вороные,
Все бы ей кольцы золотые,
Все бы ей ребята молодые,
Все бы ей молодые, холостые;
Бедная малая птичка,
Малая птичка синичка,
Сена косить не умеет,
Стадо ей водить не по *силе*,—
С голоду я, птичка, помираю».

(Сахар., стр. 222—223, Пес. разг. № 26).

Качор порогу додає,
Бо му стрільби не достає;
Все стройно, достойно і целомудрно.
І ще *ся на* тим не стало, і час не збуває: —
Щораз більше гостей в дому прибуває;
Прийшла чапля із роботи,
А чайка робить форботи,
Музиканти в торобанти грають — добраніч,
Сковронки на скрипки, канарки співали,
Яструби на труби, дудки на цимбали,
Всі ластівки на свиставки.
Солові'ї на обої,
Перепівки на бандурки,
А бекаси тнуть на баси,
Согласно, прекрасно і концептовно».

(Жег. Паул., т. II, стр. 98—100).

Я не решаюсь изложить здесь символики насекомых и зверей, хотя многие предметы из этого отдела природы в народном понятии являются с символическим применением. Песни в этом отношении для нас скудный источник; надлежало бы обратиться к народным рассказам и преданиям, но они у нас мало известны, особенно малорусские.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ РУССКОГО НАРОДА

Если мы будем искать в песнях непрерывной летописи событий и перемен, какие испытал народ, то с этой стороны найдем в них большие недостатки. Песни народные никогда не могут служить для нас полною историею, не всегда можно прибегать к ним за объяснениями исторических свидетельств; во-первых, потому, что как песни принадлежат поэзии, а поэзия предполагает вымысел, то исторические события подвергаются в них отступлениям от действительности; во-вторых, потому, что многие происшествия, которые рассказаны в летописях с подробностями, в народной поэзии совсем не остались, а между тем многие такие, которые ускользнули от историков, сделались любимым ее достоянием. Только то оставляет впечатление на народ, что имело на него сильное влияние: надобно, чтоб известное происшествие касалось сердца каждого неделимого, чтоб народ целою массою создавал свое бытие; потому-то эпохи важные, переломы в существе нации, изменение быта народного долее всего остаются в общей памяти. Таким образом чрез мрак столетий уцелело у нас воспоминание о Владимире — Красном Солнышке [56], в то время когда удельные ссоры, наполняющие наши летописи, погружены в волны забвения.

Разница между историческими песнями Великой и Малой Руси чрезвычайно значительна. У великорусов остались предания о глубокой старине Киевской, о Владимире и богатырях его, хотя народ представляет себе славную эпоху превратно. Казалось бы, у малорусов скорее должна была сохраниться история их отечества, и однако мы еще ничего не видали в таком роде. Деятельная жизнь последующих времен отразилась в песнях полно и ясно, цветы фантазии не в силах были совершенно закрыть истины; у великорусов, напротив, ни одно из исторических событий, оставшихся в народной памяти, не представляется таким, каким оно было в самом деле, народная фантазия все переделала по-своему.

А. Малорусская историческая народная поэзия

Я заметил, что события дотатарского периода не составляют достояния исторической народной поэзии малорусов, но это не дает нам повода заключить, чтоб в народе исчезло даже темное воспоминание о старинной его жизни. Напротив,

народная поэзия сохранила в себе самые древние старославянские обломки, что мы уже видели из обозрения духовной жизни народа. Дело в том, что все эти памятники древности являются без целости, в отрывках и не могут войти в отдел собственно так называемой исторической поэзии. Времена уделов, равным образом времена Гедимина [57] и наследников его, не вошли в нее. Историческая поэзия включила в свой цикл эпоху возрождения юго-западной Руси, период Гетманщины [58]. И потому-то ее можно назвать исключительно народною летописью важнейших происшествий Гетманщины.

Древнейшие исторические памятники украинской народной поэзии относятся ко второй половине XVI века. Но определить, какое именно событие из истории казацтва первое загремело в народных песнопениях, невозможно. Максимовичу говорил бандурист, что он слышал от своего учителя большую думу о Дашкевиче. Несколько отрывков показывают, что народ сохранил в памяти подвиги и других гетманов первых времен, как напр., Венжика Хмельницкого [59]:

Ой поїхав Венцеслав на море гуляти,
А повісив через плечі та сагайдак багатий.

Вероятно, существовали об этих ранних временах думы и песни, но все это еще не сделалось достоянием образованного мира.

Вообще нельзя определительно сказать и о последующих, более ясных временах, что такое-то происшествие осталось в песнях, а другое не сделалось достоянием поэзии. Мы, например, имеем ряд песен, который соответствует самому порядку, в каком действительно следовали события одно за другим, и вдруг встречаются пробелы: происшествие кажется важным, а песни молчат об нем. Вправе ли мы заключить, что оно не входило в историческую народную песню? Никогда. Если дело идет о тайных сношениях гетманов, о делах кабинетных, то очень могло быть, что народ и не знал об них, но когда, например, мы читаем песни о победах Хмельницкого и не находим ничего об Корсунской битве [60], то должны даже предположить, что и об ней была, а может быть, и теперь есть народная песня. Начни кто-нибудь списывать народные памятники,— на каждом шагу встретит он много неизвестных исторических песен. Не без основания можно предположить, что вся история Гетманщины была достоянием народных песнопений, но не все еще дошло до нас: многое погибло, иное, может быть, со временем откроется.

Политическая жизнь Малороссии была военною. Казак, руководимый идеями веры и любви к родине, жил в беспрерыв-

ной брани; следовательно, исторические малорусские песни есть преимущественно песни военные. Враги Христа — турки и татары — были непримиримыми врагами казаков. Поляки, утеснявшие их веру и родину, обратили на себя месть казацкого оружия. По присоединении Малороссии к России шаткие отношения Малороссии пробуждали военную деятельность гетманцев. Таким образом, историческая воинственность Малороссии может быть рассматриваема в трех отделах, и народная песня, сохранившая об ней воспоминания, разделяется на три цикла: турецко-татарский, польский и русский.

События турецко-татарского цикла имеют разные сцены действия и различны по своему характеру. Песни этого отдела мы можем разделить на: 1) памятники о подвигах казаков на берегах Дуная, 2) памятники о морских походах казаков и 3) памятники о татарских набегах и степной войне с татарами.

Дунайские походы казаков начались весьма рано и чаще всего воспринимаемы были по поводу неясных политических отношений Молдавского господарства. Древнейшая из песен в этом роде, какие мне известны, есть песня о Дмитре Байде, гетмане-князе Дмитрии Вишневецком [61]. Рыцарская жизнь его, мужество, с каким он громил наследие Гиреев [62], услуги, оказанные Иоанну Грозному [63], окончились страшною, но изумительно твердою кончиною. Летописи говорят, что его разбили и взяли в плен; напрасно султан предлагал ему дочь в замужество и княжество в Украине: рыцарь православия отверг предложение и был повешен за ребро на крюк; так висел он два дня, славя Христа и проклиная Магомета [64] (см. Htc., Kor. Pols., т. IV; Bielski, Kr., стр. 614; Старовольского [65] «Bellatores Sarmat.», стр. 188). Намекая на то, что его взяли обманом, в песне говорится, что он «в Царяграді на риночку» пил «мед та горілочку»; царь турецкий предлагает ему:

Возьми собі царівночку
Та будеш паном на всю Україночку!

Рыцарь отвечает:

Твоя донька хорошая,
Твоя віра проклятая!

Царь приказывает повесить его «на гак ребром».
Вот открывается другая картина. Байда

... висить та хитається
Та на свого цюру поглядається.

И приказывает он подать тугой лук убить «три голубоньки царю на вечерю». Несмотря на чудный характер этого рассказа, он имеет историческую достоверность. Летописцы говорят,

что повешенный на крюке Вишневецкий застрелил из лука нескольких знатных турков. Султан, узнавши о такой диковинке, сам отправился смотреть на него. Димитрий пустил последнюю стрелу в султана, но слабые руки не в силах были направить оружие. Султан велел его расстрелять стрелами. В песне Байда застрелил царя, произнося последние слова:

Було тобі знати, як Байду карати:
Було Байді голову зняти,
Його тіло поховати,
Вороним конем їздити,
Хлопця собі зголубити.

Отлагая в сторону вымыслы, в словах, приписываемых Байде, заключается как будто намек на мысль, что сила казацкая тогда только может быть безвредна для мусульман, когда мусульмане сумеют ласкою сделать из казаков себе союзников.

К этой эпохе молдавских походов относятся подвиги Свирговского и Серпяги [66]. Свирговский, Ахиллес [67] героических времен казаччины, которого летописи называют славою дней своих, лицо блистательное в истории Малороссии. Долго он боролся с бусурманом, страшились его крымские варвары, знали его на берегах Дуная; всегда готовый на защиту христианства, он отвергал золото, подносимое малодушными данниками турков, и с благодарностью принимал бочки дорогого вина, которое казаки распивали «за віру християнську» («И[стория] М[алой] Р[оссии]», Бант[ыш]-Кам[енский], т. I, стр. 135). Последний поход его был предпринят в Молдавию против турков по просьбе государя Иоанна. Славна была война эта для имени казацкого. Много побед одержано над неверными, турки уходили из Молдавии, казаков принимали как избавителей. Но под городом Килиею постигла беда войско запорожское, пришлось погибнуть славному вождю. Изменник, молдавский боярин, предал гетмана. Конисский пишет, что Свирговский погиб при взрыве крепости. Песня рассказывает о кончине его согласно с повествованием Энгеля [68] («Gesch[ichte] der Ukraine», 73) и Кантемира [69] («Опис[ание] Молд[авии]», стр. 108):

Як того пана Йвана,
Що Свирговського гетьмана,
Та як бусурмани піймали,
То голову йому рубали.

(«Запор. стар.», ч. I, № 1, стр. 31).

Об этом-то последнем подвиге славного вождя казаков у нас есть три песни, в которых кроме верности рассказа, рез-

ких характеристических черт разлито глубокое участие народа к подвигам казаков того времени. Песня изображает скорбь его семейства, гадание сестры по «сон-траві», безнадежность матери и плач всей Украины. Туманом подернуло русскую землю по смерти ее верного сына: кречеты и орлы смутным хороводом возвещали украинцам, что гетман лежит «в глибокій могилі» близ города Килии.

Вслед за этими песнями по историческому порядку следуют песни о Серпяге. Это имя совершенно неизвестно в истории, и не без основания г. Срезневский полагает его за одно лицо с Подковою («Запор. стар.», ч. I, № 2, стр. 128). Удалец, вспомоществуемый казаками, овладел молдавским престолом, но не удержался на нем, был выдан полякам и казнен во Львове, как нарушитель мира с турками. Песня говорит, что когда его похоронили в Каневе, то «по всій Україні відправляли помин».

Другие песни татарско-турецкого цикла описывают морские походы казаков, подвиги тех удальцов, которые на легких чайках пускались «по щироглибокому морю» громить нехриста, сожигать турецкие города, освобождать христианских пленников. Морские походы были отличительною чертою запорожцев во все время существования Сичи [70]. В песнях об них особенно господствует религиозность, упование на Бога. Запорожцы пускались в море напропалую; чайки их подвержены были бурям и нападению турецких галер; казак, отправляясь гулять по неверной стихии, готовился к верной смерти и запасался на дорогу всеми духовными сокровищами, которые, по его мнению, или могли предохранить от явной гибели, или послужить залогом спасения в будущей жизни. Матерняя молитва, посты и милостыни заранее очищали казацкую душу. Были поверья, что за грехи одного казака Бог наказывает всех и губит целые суда, это доказывает песня об Олексие Поповиче [71]. Таким же духом проникнута дума о морском походе гетмана Серпяги. Казаки отправились в поход и, застигнутые бурею, занесены в дунайское устье и там находятся несколько дней в бездействии, ежеминутно угрожаемые врагами. Никто не мог ничего сказать в утешение, оставалась надежда на Бога. Стали казаки класть усердно поклоны, молиться, и вот скоро утихла буря, суда их выступили, и Бог им помог: они «тяжко нехристя розбивали, татар буряків плюндровали». Обыкновенно поприще такого молодечества были берега Тавриды [72], около городов Сербулата, Козлова [73] и Кафы [74], но не раз запорожские чайки переплывали Черное море и рыцари громили берега Анатолии [75], разоряли Синоп [76] и Трапезунд [77]. Иные походы удавались, и казаки «добували

слави лицарства», возвращались на родину с добычею и обещанием пожертвовать половину приобретенного богатства на церкви Божьи, но случалось, что удальцы, схваченные турками, тяжело расплачивались за свою храбрость. Их ожидали: или страшная смерть, или томительный плен. Пленники содержались на галерах в самом несчастном положении. Нам остались думы, в которых описываются бедствия галерных невольников. Можем привести здесь одну, нигде еще не напечатанную:

«У святу неділю не сизі орли заклекотали, як то бідні невольники у тяжкій неволі заплакали, угору руки підіймали, кайданами забряжчали, Господа милосердного прохали та благали: «Подай нам, Господи, з неба дрібен дожчик, а знизу буйний вітер. Очай (!) би чи не встала на Чорному морі бистрая хвиля! Очай (!)би чи не повиривала якорів з турецької каторги! Та вже ся нам турецька бусурманська каторга надоїла; кайдани — залізо ноги повривало, біло тіло козацьке молодецьке коло жовтої кості пошмугляло! Баша турецький бусурманський, недовірок християнський, по ринку він походжає, він сам добре теє зачуває, на слуги свої, на турки, на яничари зо зла гукає: «Кажу я вам, турки-яничаре, добре ви дбайте, із ряду до ряду заходжайте, по три пучки терміни (?) й червоної табелі (?) набирайте, бідного невольника по тричі в однім місці затинайте! То ті слуги, турки-яничаре, добре дбали, із ряду до ряду заходжали, по три пучки терміни (?) й червоної табелі (?) у руки набирали, по тричі в однім місці бідного невольника затинали, тіло біле козацьке молодецьке коло жовтої кості оббивали, кров християнську неповинно проливали!» Стали бідні невольники на собі кров християнську зобачати, стали землю турецьку-бусурманську клясти-проклинати: «Ти земле турецька-бусурманська! Ти розлуко християнська! Не одного ти розлучила з отцем, з матір'ю, либо брата з сестрою, либо мужа з вірною жоною! Визволь, Господи, всіх вірних невольників з тяжкої неволі турецької, з каторги бусурманської, на тихі води, на ясні зорі, у край веселий, у мир хрещений, в городи християнські! Дай, Боже, миру царському, народу християнському славу на многі літа».

В отделе песен о морских походах важное место занимает дума о Самойле Кишке [78]. Она изумительна по своей величине, по отчетливости изображения и составляет важный памятник прошедшего быта, хотя нельзя сказать положительно, к какому времени относится описываемое в ней происшествие; героем ее мог быть или Самусь Кушка, кошевой запорожский, живший в 1576 году, или Самойло Кишка, гетман, поставленный поляками в противность Сагайдачному [79]. Паша трапезундский возит казаков, привязанных к уключинам, по Черному морю, от одного приморского города до другого. Отступник поляк бьет по щекам почтенного Самойла, но дума таится в голове опытного старца. Паша плывет в Козлов сватать дочь турецкого губернатора. По случаю празднества мусульмане не удержались от запрещенного напитка, казаки воспользовались этим, перебили своих мучителей и поплыли к лиману. Сторожа казацкая стояла при устье Днепра; увидели малорос-

сияне чужую галеру,— думают, что турки, палят из пушек, галера тонет! Самойло выхватывает из-за пазухи красное знамя, которое носил на груди как надежду избавления, и распускает над водою. Казаки бросаются помогать, пленники спасены. Начинается всеобщий пир, разделяют добычу. Самойло кончает жизнь в каневском монастыре.

К этим морским песням принадлежит еще романс о том Богуславце [80], который, по рассказу Конисского, был освобожден из плена влюбившеюся в него турчанкою (Макс., стр. 81).

Самые многочисленные песни турецко-татарского цикла есть те, в которых описываются татарские набеги и казацкие подвиги против неверных на степи. Пространство от Малороссии до Черного моря, где находилась Сеча, берега Миуса, Самары, Кагальника, от Дона до Буга издавна было тем широким раздольем, на котором наездники мерялись удалью. Там-то, на этих безграничных степях, была главная сцена казацких битв. Частые набеги крымцев приучили казаков к войне с ними до того, что эта война стала для них чем-то обыкновенным, оттого такое множество песен этого отдела. Одни из них изображают татарские набеги в картинах резких, способных оживить в воображении историка холодные рассказы летописцев. Таковые песни помещены в сборнике Жеготы Паули, том I. Другие описывают наездничества, битвы с татарами,— их очень много. В пример можно привести думу об Ивасе Коновченке [81], песню о Голоте [82], думу об Азовских братьях [83], множество песен, относящихся к XVII веку; между известными мне первое место занимает дума о кошевом Серке [84], нигде еще не напечатанная. Наконец, к этому отделу относятся те семейные казацкие песни, в которых описывается прощание казака с матерью, женою и любовницею и где главную роль играет поход в степь.

Второй цикл исторических песен относится к периоду войны казаков с поляками. Стефан Баторий [85], дав привилегии казакам, расселив их по Украине, сам приготовил неприязненные отношения их к своему королевству. Но вначале малорусы не были враги ляхам. Чувствуя кровное славянское родство, признательные великому покровителю, они клялись «з ляхами, як з рідними братами жити і королю Польщі служити, як тому Богові, що живе високо на небі». Такие слова произносит все казацтво в думе о Богданке Ружном [86] («Запор. стар.», ч. I, стр. 82). Современники видели в дарах Батория залог нового продолжительного счастья. Не так оно вышло. С восшествием на престол иноплеменной династии Вазы [87] начался смертельный раздор. Сейм стесняет права рыцарей православия; скопища крамольников, покровительствуемые

правительством, замышляют ниспровергнуть веру праотцов. Казаки ли, свободные, храбрые, преданные вере и родине, стерпят такие несправедливости? Не они ли служили верою и правдою польскому правительству? Не они ли присягали жить с ляхами, как с родными братьями? Сколько украинской крови пролито за честь короны Ягеллонов? [88] И чем теперь им отплачивают? Казачество поднимается. Косинский [89] ведет свои дружины против новых врагов, бывших до того старыми друзьями. Но первое восстание не оставило нам памятников. Может быть, они были да исчезли перед блеском последующих событий. Но вот является Наливайко [90]. Поэзия сохранила описание страшного сожжения Могилева [91], победу при Чигирине, взятие Канева и несчастную измену Тетеренка [92], горестное поражение и смерть Наливайка. Во всех этих песнях события рисуются верно. Первая из них («Запор. стар.», стр. 36—38, ч. I) изображает ожесточение казаков и мщение над врагами. Вторая («Запор. стар.», стр. 86—91) отличается народной философией, в которой видим свойственное малорусскому народу самопредание в волю Божию и сознание собственной справедливости. Она оканчивается пророческим предчувствием будущего, далекого счастья Украины. Две песни о Тетеренке («Зап. стар.», ч. I, стр. 42—53) изображают горькое состояние пленников в Польше и то всеобщее негодование и презрение, которое постигло слабых в лице казненного казака-отступника. В песне о смерти Наливайка («Запор. стар.», ч. I, стр. 38—42) описывается мучительная кончина гетмана, горесть его дружины и надежда на отмщение врагам. Происшествие рассказано согласно с повествованием Конисского, противно летописям польским. К этому отделу памятников ранней вражды поляков с малорусами относится также дума о Лободе [93] («Запор. стар.», ч. I, стр. 53—58). Рассеянные после поражения Наливайка казаки собираются в городе Батурине судить и рядить, как им снова «на Польщу стати і Україну єднати». Начальником их — чернобровый кошевой Сулима [94]. Является чура Лободы, описывает пред собранием казаков подвиги своего предводителя, напоминает о плачевной кончине его и просит мщения. Итак, эпоха Наливайка кончилась, но она порождает новую; брань завязалась, но это еще начало, будет продолжение, будет и конец. Чигиринская битва [95] и медный котел в Варшаве не останутся без последствий. «Не таківські козаки, щоб напасть забули: не таківські й ляхи, щоб прощеніє дали» («Запор. стар.», ч. I, стр. 90). Народ чувствует, что будут ему времена горькие. Славна победа под Чигирином, радуется русский народ, но дума, описывая торжество малорусов, говорит: «Буде й нашим лихо, як зозуля

кувала». Народ вступает в новую сферу жизни, но сколько искушений должно перейти ему! Будет беда, будет «лихо», говорит ему тайный голос, но что будет,— тому не миновать! Так, видно, угодно Богу. И русский человек в смирении преклоняется пред высочайшею волею:

Не нам на теє рахувати,
Наше діло Богові молиться,
Спасителю хреститься.

Провидение, готовя его на важные дела, поведет через скорби и мучения, но пошлет ему и надежду, прострет над ним милующую десницу: «Від того і сього Боже нам поможе». Что будет, то будет, но будет и такое время, когда русский человек с величием скажет:

Отже ізійшли й пройшли злії незгодини,
Немає нікого, щоб нас подоліли.

Таков смысл песен об эпохе Наливайка. В периоде от Наливайка до восстания при Хмельницком казацкая сила окрепла, хотя с виду кажется, будто угнетения и рабство убивали всякое стремление к свободе. Сагайдачный, пользуясь обстоятельствами и слабостью польского правительства, удержал казацтво между двумя крайностями и предуготовил его быть спасением целой русской нации. Сагайдачный показал, что Малороссия нужна для Польши и вместе при случае может сладить с Польшей; с виду он был предан польскому правительству, но поступал вопреки ему, действуя всячески для блага своей родины. Как ни важен этот перелом в истории Малороссии, но он тускло светится в известных нам народных памятниках. Сагайдачный в памяти народа остался типом удалого грубого бурлака («Запор. стар.», ч. I, стр. 58—60). Такая песня ничего не доказывает, да притом, может быть, здесь разумеется другой Сагайдачный, не знаменитый наш гетман. Другие песни, которые относятся к войнам с неверными, как например, песня о взятии Варны[96] (Жег. Паул., т. I, стр. 134—136), не указывают вовсе на отношения к Польше. Отчего это? Опять скажем, что, может быть, и были песни, да мы их не знаем, а может быть, их и не было. Сагайдачный был политик, действовал скрытно и медленно, если и враждовал с поляками, то при удобном случае мирился, у него в виду была цель дальнейшая. Такой образ действия совершенно не народен. Народ принимает к чувству и сознанию только те события, в которых он сам действующим лицом. Оттого, как ни важна история Гетманщины при Сагайдачном, но она не могла блеснуть в таких живых красках, как предыдущая и последующая эпохи. Со смертью Сагайдачного настали времена страшные. Католики и отступники поработили совершенно

Малороссию. Вера в унижении, народ в рабстве, казацтво лишается даже имени. Бедственно кончились попытки Тараса [97], Павлюка [98], Гостряницы [99]! Но пламень мести, надежда свободы борются со всеобщим отчаянием. Вот надгробная песня Чураю [100], сподвижнику Гостряницы («Запор. стар.», ч. I, стр. 74—76). Оплакивая своего предводителя, казаки все еще думают мстить за него, и страшно будет их мщение. Но чем далее, тем хуже. Отчаяние перевешивает надежду. Вот превосходная дума о трех полководцах («Запор. стар.», ч. I, стр. 102—109). В предсмертной агонии казак напрягает ослабелые мышцы, но силы его истощились. Не мало еще запорожцев, они все-таки рыцари, бьют в бубны, трубят в трубы,— пение, молитва,— гремят сабли, помавают [101] длинные копья, рвутся рьяные кони, но увы! Что сокрыто под этим наружным блеском? Ужасное сознание скорой гибели!.. Три полководца начальствуют казаками. Один в раздирающей картине изображает падение казачества: глухая смерть воцарится на месте кипучей жизни; вороны и орлы будут искать казаков и не найдут их; исчезнут храбрые: из костей их враги сварят себе адский пир и будут ликовать на развалинах народной чести и славы! Другой молчит — сердце ноет; друг хочет его утешить, но сердце друга растравлено, и слова его вместо утешения подливают яду в истерзанную душу. Третий — гетман Павло Пивтора-Кожуха [102], что делает он? Тоска сшибает его с ног, он не поддается тоске,— он хочет залить ее горелкою! Ужасная песня народного отчаяния! Горького времени памятник!

Но вот прошло несколько лет; казачество воскресает, растет, мужает. Настала пора грозная, эпоха освобождения — это время Хмельницкого. В сотне песен отразилось это памятное время и каждая выражает деятельность целого народа. Дума о Барабаше [103] и Хмельницком («Запор. стар.», ч. II, № 1, стр. 9—10), в которой описывается, как Хмельницкий выхитрил у Барабаша письмо короля Владислава [104], занимает первое место в ряду их. Песня о Желтоводской битве [105] есть выражение восторга народного после первого успеха. Вслед за этою победою над поляками тянется ряд других побед, которые почти все оставили воспоминания в народной поэзии. Песня о Пилявском деле [106] («Запор. стар.», ч. II, № 1, стр. 20—25), о битве под Случью [107] («Запор[ожская] стар[ина]», ч. II, № 1, стр. 26—27), о подвигах гайдамаков Лисенка [108], Морозенка [109], Перебийноса [110] есть поэтические рассказы о событиях. Песня об осаде Львова [111], если только в самом деле она относится к Хмельницкому (Жег. Паул., т. I, стр. 139—141), носит форму обрядную: ее поют при колядках не только в Галиции, но и у нас. Осада Збаража [112] оставила по себе насмешливую песню, в которой ранен-

ного в ногу Иеремию Вишневецкого [113] приглашают потанцевать по-немецки, и между тем рассказывается, как ляхи с голоду драли зубами с собак шкуры.

Торжество Малороссии после Зборовского мира [114] выразилось в коротких, но сильных напевах, изображающих довольство и радость освобожденного народа:

Та немає лучче, та немає краще, як в нас на Вкраїні,
Та немає жидів, та немає панів, немає унії.

В тот час, говорит дума, была казацкая справа, что сама себя на смех не давала, неприятеля ногами топтала. Романтический поход сына Хмельницкого [115] в Молдавию, где по-казацки, вооруженною рукою, Тимош добыл себе невесту, остался в народной поэзии как памятник казацкого молодечества. В думе о походе в Молдавию («Запор. стар.», ч. II, № 1, стр. 28—32) видно свежее торжество казацкой силы, сознающей себя в победах над всеми врагами. Гордый своими недавними подвигами, Хмельницкий ведет победоносную дружину и спрашивает Василия Молдавского [116]:

«Що ти зо мною, пане ясновельможний, будеш діяти? Що ти будеш гадати? Чи військо своє до мого привертати? Станом становиться? Чи ти зо мною будеш биться, чи миром уставим мириться? Чи голови свої на позор віддавати? Чи на примир'я — на бенкет будеш нас приймати, половину Волощини нам в подарок дарувати?»

Василий зовет на помощь Потоцкого [117], но у старика была в памяти беда корсунская, смерть сына и горький татарский плен. У него с тех пор стал «розум жіноцький». Ляхи из Сучавы «додому втікали», а казаки «провідали» Яссы, и прекрасный город потерял свое великолепие. Так-то говорит в конце дума:

«То Хмельницький добре учинив: Польщу засмутив, Волощину побідив, Гетьманщину звеселив!»

Это был апогей величия Богдана, а вместе с тем и его родины. Песня о взятии Ясс («Запор. стар.», ч. II, № 1, стр. 32) есть исторический отрывок, она носит колорит прежней думы. Песня о взятии Бендер («Запор. стар.», ч. I, № 1, стр. 33—35) принадлежит к двум циклам казацкой песенности: татарско-турецкому и польскому. Казаки сражаются с бусурманами и поляками и побеждают их зараз. Ляхи, которым казаки стали страшны донельзя, «з Бендерей втікали, турків і татар зоставляли, козакам-молодцям добич і славу казали». Бендеры были разграблены, «бусурманці» прогнаны и избиты, казаки возвращаются с гетманом Хмельницким домой, «набравши слави». В этой песне, кроме обыкновенного рыцарского духа, видно, как идеи политические становились достоянием

целой массы. Казаки советуют бусурманам, врагам своим, «не бути заєдино з ляхами, а Польщу під себе єднати». Видим, что сношения Хмельницкого с мусульманами истекали из потребности подчиненных; видим и то участие, которое принимал народ в делах отечества, и ту живую любовь казаков к своему предводителю, которая личные отношения его принимала за потребность целой нации. Но вскоре национальное торжество затмилось. Наступила вторая война с поляками. Памятниками ее остались нам превосходные песни о Нечае; частью сюда относятся песни о подвигах Морозенка, но они важны более как очерки казацкого характера. Война, как известно, кончилась поражением казаков при Стыре и новым порабощением Украины [118]. Недовольные на своего предводителя, казаки пели:

То не добре пан Хмельницький учинив,
Як з ляхами в Білій Церкві та примир'я становив!

Может быть, к этому времени относится множество песен, в которых малорус покидает свою родину. Белоцерковский договор возвращал полякам прежние права в Украине; Хмельницкий хотел заставить недовольных повиноваться. Малороссияне бежали из родной земли в «Волощину, Угорщину» (Венгрию) и в так называемую чужую Украину, южные области Московского государства. Таким образом в 1652 году недовольные волынские казаки убежали на берега Сосны и основали Острогожск. Около этого времени начались другие переселения, из которых потом составилось пять слободских полков. Изгнанники долго были связаны узами родства и любви с отечеством своих дедов. Не один казак, покидая родные поля, оставлял отца, мать, сестру, и сердце его всегда обращалось к заветному западу. Оттого столько писем, поклонов, столько различных оборотов, изображающих разлуку с родными, которых разделяли леса и степи. «Прибудь,— говорит сестра брату,— прибудь ко мне на чужую сторону из далекой Украины, через быстрые реки белым лебедем, через темный лес ясным соколом». Куда ни глянет молодая женщина — «усе чужина»; как ей хочется на родину: «Хоч по шию в воду та до свого роду». Такие песни преимущественно сохранились у переселенных малорусов.

Вслед за горестною катастрофою, наделавшею в Украине столько плачу и горести, наступает опять надежда, опять оживает народный дух. Безмолвно смотрел Хмельницкий, как малорусы покидали свои родные хаты и шли искать лучшей доли в чужой стороне. Вот он и вспрянул — опять война. Опять воскресает казацкая слава. Казаки идут в Молдавию, наступает важная минута. Предоставляется высшей воле решить, кто будет владеть святою Украиною? За кем останутся

Волынь и Подол? Кто решит судьбу Молдавии, раздираемой междуусобием? Чью сторону будут держать татары? Кто станет оплотом христианства от неверных? Вот сколько политических вопросов. Сколько важных дел предстоит к совершению! Такой смысл имеет поэтическое произведение того времени: песня о битве под Жванцем[119] («Запор. стар.», ч. II, № 1, стр. 35—40). Сцена действия над Днестром, недалеко от Хотина, на Жванском поле. Половина туземцев держит сторону Хмельницкого, половина — сторону поляков. Враги выстроились один против других и вызывают друг друга на кровавое дело, как будто зараз должна решиться вековая распря:

Виходь, виходь, пане гетьмане,
У Жванськеє поле;
Чи то наша буде Вкраїна,
Чи твоє Подольє?
Виходь, виходь, пане гетьмане,
До Жванського гая,
Чи то наша буде Вкраїна,
Чи твоя святая?

Так вызывают поляки Хмельницкого и —

Вийшов пан Хмельницький
Під Жванці з кравчиной:
— Ой прощайся, ляше,
Та із Волощиной,
Вийшов пан Хмельницький
Під Жванці із ханом:
— Ой лядуй же, ляше,
Хто буде з нас паном?

Беспрестанные удачи и неудачи, войны, которые только что оканчивались и опять возобновлялись, утомили народ: он чувствовал потребность чего-то положительного, хотел чего-то решительного, такого, чтобы за одним разом установило его беспокойную и коловратную судьбу. Жванское дело не состоялось, как бы хотелось малорусам. Но предчувствие народа сбылось: година решения судьбы его была близка...

Наступило незабвенное генваря 6, 1654 года. Южная Русь после векового разделения соединилась с северною. Еще далеко была пора новой жизни, еще многим бедствиям суждено излиться на Малороссию, но по крайней мере народ с этой эпохи сознал свою цель, свое призвание. В современных песнях виден дух спокойствия и совершенного примирения с самим собою:

Ой служив же я, служив пану басурману,
А тепер служити стану восточному царю!
Ой служив же я, служив пану католику,
А тепер йому служити не стану довіку!
Ходить ляшок по улиці — шабельку стискає,

Козак ляха не боїться — шапки не знімає.
Ось ляшок до канчука, а козак до дрюка...
Тепер тобі, вражий сину, з душею розлука.

Только незначительное число казаков было недовольно присоединением Малороссии и роптало на Хмельницкого; единодушное восклицание Переяславской рады [120]: «Волим под царя православного» было отголоском целого народа. С тех пор казаки помирились с Хмельницким. Лучше всего показывает любовь к нему подчиненных дума, в которой описывается смерть гетмана («Запор. стар.», ч. II, № 1, стр. 40—45). Недоверчивое, подозрительное казацтво подает роду Хмельницкого надежду на приобретение наследственного гетманства. Так-то велик был избыток любви к этому человеку.

Но смуты, нашествия врагов, внутренние несогласия, неясность политических видов, измены предводителей опять ввергли Малороссию в омут. Уже при смерти Хмельницкого казаки предчувствовали, что им будет худо:

«Чи вже таки ти, пане гетьмане, Хмельницький Богдане, що ти хочеш нас зоставляти, сиротою Вкраїну покидати, ляхам-ворогам на позор віддавати? Чи вже дарма тая безчастная Україна Богові молила, щоб міцна його воля з-під кормиги ляшської свободила, на позор та поругу невірних не давала, щастям наділила; чи все ж дарма вона Богові молила?» («Запор. стар.», ч. II, № 1, стр. 41).

С присоединением Малой России к Великой начинается русский период Гетманщины. Малороссия, подчиненная России, еще содержала в себе такие элементы, которые порождали несогласие, раздоры и партии. Постоянно, можно сказать, действовали в этой стране две противные партии. К первой принадлежали люди благомыслящие и большая часть простого народа. Эта партия считала русского царя своим, Украину — частью всеобщего русского отечества. Была противная партия: ее держались честолюбцы, шляхтичи, напитанные польским духом, и те удалые гайдамаки, которых долговременная война приучила к дикой вольнице. Эта партия не любила правительства. Шляхтичи думали примириться с Польшей; в голове удальцов вертелась помощь неверных против России, а честолюбцы выискивали случая ловить в мутной воде рыбу, чтоб потом захватить в свои руки правление. Волею-неволею народ участвовал в таких смутах, которые продолжались полстолетия и были пресечены решительною волею преобразователя России. Это смутное время отразилось в исторических песнях, составляющих особый цикл, который мы назовем русским. К памятникам этого времени принадлежат песни о Виговском [121], Пушкаре [122] и Юрие Хмельницком [123] («Запор. стар.», ч. II, № 1, сс. 47—53, 54—55, 55—58). В песне о Виговском и Пушкаре Виговский — представитель неприязнен-

ной партии, а Пушкарь держит сторону русского правительства. Казаки колеблются между двумя партиями. Оба предводителя пытаются преклонить на свою сторону большинство. Но Виговский —

> ... вів він ляхів
> Супротив козаків...

а Пушкар

> ...стоїть він за віру православну
> Та за білого царя...

и потому все казаки переходят на сторону Пушкаря, даром что Виговский называет тех «ледащими», которые с ним «битись начнуть». Хвалился вначале Виговский, что у него и ляхи, и казаки, и татарская орда, но как пришлось к делу, то не стало у него «ні війська, ні коней, ні вірної душі». Как скоро «пушкарівці» стали на ляхов наступать и «передом-середом» ляхов побивать, то бывшие с Виговским предводители-казаки оставили гетмана, перешли к противной стороне и явились к Пушкарю с поклоном:

> Прийми мене до себе:
> Буду тобі вірно служити,
> Буду віру православну щитити,
> Царя білого чтити!

Соединились все дружно! Пушкарь взял над ними начальство:

> Ляхів розбивав, Виговського проганяв,
> Сам у мирі став!

Эта песня имеет для истории троякое достоинство. Во-первых, самое событие рассказано верно с повествованием историков; во-вторых, в ней видим волнение народное, в-третьих, она показывает ту точку зрения, с какой народ смотрел на смутное время, чего желал, требовал малорус и чего надеялся. Столь же важна в последнем отношении песня на смерть Пушкаря, где народ оплакивает в лице этого сподвижника Хмельницкого лучших сынов родины. Песня на пострижение Юрия Хмельницкого дышит состраданием, которое питали казаки к недостойному сыну, памятуя заслуги славного отца.

Песен об эпохе Дорошенка [124] и Брюховецкого [125] у нас не издано. Зато богата песнями эпоха войны шведской, эпоха возмущения Мазепы. Так, как в деле Виговского является народным идеалом верности к царю и любви к отечеству Пушкарь, здесь играет ту же роль Семен Палий [126], полковник фастовский. Его подвиги против врагов Украины, заточение в темницу, ссылка в Сибирь и возвращение воспеты в народных песнях («Запор. стар.», ч. II, № 1, стр. 62—68, 68—70, 72—78, № 3, 142—157). Ему приписывается даже выигрыш полтавского сражения; и вся эта эпоха может по песенному

взгляду назваться «паліївщиною». Две песни о полтавском сражении («Запор. стар.», ч. II, № 1, стр. 72—79) уже не отличаются верностью прежних памятников, но зато носят на себе отпечатки народной философии. Несчастья Украины приписываются прежней шаткости малорусов, которые искали связей с иноземцами. Нельзя не признать в этом высокого голоса целого народа: испытав столько переворотов, малорус оглядывается назад и размышляет: он видит вину своих бедствий в человеческих недостатках и покоряется провидению в надежде, что оно улучшит его участь! Все песни о полтавской эпохе дышат приверженностью к царю и только одна сочинена в противном духе: это песня о кошевом Гордеенке [127], да и ту народ, чуждый мятежных замыслов, переделал по-своему («Запор. стар.», ч. II, № 1, стр. 71). Имя Мазепы носит эпитеты: «Пес, проклятый Мазепа» («Запор. стар.», ч. II, стр. 79—82). Так-то не ошибся Петр [128] в малорусах: обряд проклятия подействовал на них очень сильно!

В период от Мазепы до наших времен историческая малорусская песенность упадает: Гетманщина отживала свой век; казачество сходило в могилу; малорусскому народу предстояла жизнь новая, спокойная. Этот переход совершился без потрясений, без упорства с одной стороны, без напора с другой. Две только последние вспышки староукраинского духа обозначились в народной поэзии: восстание Заднепровской Украины в 1768 году [129] или уманская резня [130] и разрушение Запорожской Сечи. Обе эти эпохи оставили по себе много песен. Памятники уманской резни есть исторические рассказы, в которых попадаются и рассуждения. Я не могу об них сказать ничего основательного, потому что нет у меня нужных исторических данных об этой эпохе. В песнях о разрушении Сечи слышим погребальные напевы над тем староукраинским казачеством, которое, послужив органом возрождения Руси, теперь должно было угаснуть, как ненужный остаток прежнего периода народной жизни. Горечь, но без отчаяния, проникает эти песни. Недовольство на царицу [131] проявляется в тихих жалобах, а не в порывах негодования. Запорожцы плачут о своей прежней славе, прощаются с родными ущельями, но вместе с тем ждут и царской милости. Были такие, которые не захотели «князям-енералам груби топити», но большая часть дождалась «од цариці за службу заплати», согласились «в Тамані жить, вірно служить» и забыла «всі нужди».

ИСТОРИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ РУССКОГО НАРОДА

Б. Великорусская историческая народная поэзия

Выше замечено, что историческая великорусская поэзия касается гораздо отдаленнейшего времени, чем малорусская, именно: первого периода нашей истории. Такие памятники седой старины составляют в ней особенный цикл. Характер его — неопределенность, сбивчивость, чудесность и символизм, и потому мы не без основания назовем его полуисторическим, полубаснословным. В этом цикле заключаются те полупесни и полусказки, те народные поэмы, которые некогда были изданы под названием «Древние русские стихотворения» и из которых Сахаров, исключив многие, поместил некоторые в свой сборник, убедившись сам в их неподложности, под именем «Былин старого времени»: название не совсем сообразное, потому что слово «былина» предполагает верность определенность, чего в них нет. Большая часть этих поэм имеет между собою связь так, как будто бы она относилась к известному периоду, именно к эпохе Владимира, князя Красного Солнышка. Что это за Владимир? Это типическое лицо властелина. Он живет в Киеве, задает веселые пиры, на которых пьют чары в полтора ведра, едят белых лебедей и поют песни под гусли. Он государь самовластный, имеет право миловать и казнить, но не употребляет его ни на доброе, ни на худое. Это какой-то восточный Сарданапал [132], бездейственный, ленивый, он только «ест, пьет, прохлаждается, ничьих челобитных не слушает» («Др[евние] р[усские] стих[отворения]», изд. 1, стр. 119). Все наперерыв стараются развеселить князя. Он выдумывает разные игры, женит своих богатырей, и все это для того, чтоб удвоить свои веселости. У него жена княгиня Апраксеевна, которую привез ему Дунай сын Иванович из баснословного царства. Эта княгиня поведения очень предосудительного и до того пользуется добротою или, лучше сказать, опьянелостью мужа, что при глазах его амурится с уродами. Вокруг «ласкового осударя» собраны князья, бояре,

богатыри. Владимир посылает их стрелять птиц: такая охота обыкновенно кончится свадьбою с девушкою, заклятою в птицу. Но нередко богатыри отбивают врагов от Киева и отправляются в далекие страны покорять власти князя чужие народы и добывать себе невест. Замечательно, что знаменитейшие богатыри приезжают в Киев из чужих стран. Добрыня Никитич прибыл из Новгорода, Илья Муромец — из Мурома, Алеша Попович — из Ростова, Михайло Казаринов — из Галича Волынского, Соловей Будимирович — из Леденца (?). Подвиги их чудесны и отличаются особенной массивностью. Богатырь носит «шелепугу», налитую свинцом в 70 пуд[ов]; ударят его в голову железом, он только кудрями потряхивает; конь его пробегает по пяти верст в скок. Типический характер врагов их, напр., Змея Горынича, Тугарина Змеевича, еще менее человеческого. Женщина рисуется с самой дурной стороны. Это существо бездушное, непостоянное, легкомысленное, только жена Ставра Боярина не подходит под обыкновенный тип.

К какому времени относятся эти песни? Когда появились, о чем в самом деле поют они? Без успеха эти вопросы занимали умы наших этнографов. Странно предположить, будто бы в самом деле они прямо описывают времена Владимира, сочинены при нем и с тех пор переходят от поколения к поколению без всяких перемен. Чудно думают те, которые отвергают древность нашей народной поэзии. Бросим, например, взгляд на географию и этнографию этих песен. Странное смешение мы здесь видим: Иерусалим, Золотая Орда, Греция, заморские страны, чудь, латины, люторы (то есть лютеране) и татары, и наконец такие народы, которые вовсе не существовали. Отчего такие анахронизмы? Оттого, что эти песни составлялись в продолжение столетий. Каждый из периодов народной истории клал на них свои отпечатки, и все это слилось в пеструю массу. Так например, песня «Дунай сын Иванович» заключает предание мифологическое; это обломки стародавней дохристианской поэзии. Сражение Ильи Муромца с сыном Збутом Королевичем напоминает старый немецкий народный памятник — песню Гильдебрантов [133]; летание по воздуху еретика Тугарина — сцены из неистового Орланда [134]. Соловей Будимирович указывает на торговое сношение с греками и величие старого Киева. Михайло Казаринов имеет поразительное сходство с позднейшими южнорусскими памятниками. Как, например, похожи восклицания русской девушки, плененной татарами:

Горе горькое, моя руса коса!
А вечер тебя матушка расчесывала,
Расчесывала матушка родимая;

Расплетать будет моя руса коса,
А трем татарам-наездникам.

(«Древ[ние] рус[ские] стих[отворения]», стр. 68).

Ей Боже ж мій, косо моя!
Косо моя жовтенькая!
Не матка тя розчесує:
Фірман бичем розтріпує.

(Жег. Паул., т. I, стр. 170).

Объяснение Казаринова с сестрою напоминает также одно место из малорусских песен (Жег. Паул., т. I, стр. 169). Явно, что песня относится ко временам татарского владычества, а между тем в ней является Владимир-князь. Да, эпоха его мерцала среди настоящего горя и рабства, как памятник былого счастья. Народ привык тешить воображение этим именем, он поставил его центром своего поэтического мира: и старинные чудные сказки, и события настоящего века, и неясные слухи, доходившие издалека, все, что занимало его, столпилось около Владимира. В нем он видел идеал доброго государя, в богатырях — идеал молодечества и удали, в его эпохе — золотой век. Конечно, Владимир, богатыри, змеи, калеки перехожие перешли к нам исстари, но они изменяли столько раз свои черты, столько раз пересоставлялись, переделывались, и каждое преобразование оставляло в них свою память, что могут служить для нас зеркалом народной жизни не какого-нибудь одного периода времени, хотя бы и очень важного, а целых веков. Песни эти имеют для историка значение обширное, но только при известных условиях. Надобно сначала употребить самый строгий труд, чтоб показать, откуда, что и как, и почему, и когда. Для этого нужны глубокая ученость, разнообразные сведения, неутомимое трудолюбие, а более всего добросовестность, без которой всякий ученый труд остается не только без пользы, но даже со вредом. Тогда каждое лицо богатыря, каждое, по-видимому, бессмысленное имя что-нибудь указало бы историку. До сих пор эти песни так, как они теперь напечатаны в сборниках, столько же помогут ему, сколько помогли неизъяснимые гиероглифы на старинных камнях историкам-археологам.

Второй цикл великорусской исторической поэзии заключает в себе те песни, на которых виден колорит новгородский. Некоторые из них отличаются характером чудесности, но все вообще различны от поэм Владимира по духу того общества, какое в них описывается. Здесь действующее лицо богатырь, но этот богатырь живет в республике; для удальства новгородского нужно товарищество, а для удальства киевского нужен приказ. В этом цикле заключаются песни о подвигах Васьки Буслаева. Описания его шалостей, несмотря на массивность,

указывают на тот удалой новгородский дух, который нередко был причиною, что кровь двух неприязненных сторон лилась на волховском мосту. Уважение Василия к матери, характер старухи отзываются старославянскою семейственностью. Путешествие Василия в Иерусалим напоминает те паломники, которые были так часты у новгородцев. В этой поэме мы можем видеть и узнать элемент сказочный в образах повествования, где являются котлы вина, выпиваемые героями, таинственная надпись на дороге, голова богатырская, предсказывающая опасность удальцу, но в основной идее поэмы, в духе, который разлит в ней, видим общество существовавшее, мир исторический. К этому циклу принадлежит рассказ о Госте Терентище, где описывается неверность и изменчивость жены и наказание, какое дал ей муж: понятие старое, перешедшее от дедов, что видели мы в думах владимирских, которые мы можем проверить другими письменными памятниками, например, «Словом» Даниила Заточника [135], понятие, которое мы найдем и в позднейших народных песнях, например, в семейных малорусских. Но в этом рассказе виден дух новгородского товарищества: друзья Терентища собираются вместе проучить жену его. Это братство, начало русской артельщины, могло образоваться только там, где вечевой колокол созывал граждан для взаимных толков, в том обществе, где каждый говорил «мы» и делился своими побуждениями с другими. Всех полнее и отчетливее из новгородских поэм представляется нам повесть об Акундине Акундиновиче, помещенная в издании сказок Сахарова («Рус. сказ.», стр. 94—154). Она относится ко временам порабощения России татарами. Среди всеобщего унижения горделиво поднимает голову свободный Великий Новгород, связанный кровными узами с бедными своими братьями и готовый простирать им руку помощи. Татарская сила изображается в символическом образе сказочного змея, который облегает еретическою ратью города, грабит жителей, берет с них дань красными девицами. Долговременное рабство приучает к двудушию и низости; таким является дьяк рязанский. Новгородец не чувствует рабства и потому благороден и честен: таков Акундин Акундинович. Это лицо историческое: «Ходил он, Акундин, со повольницей и гулял он, Акундин, по Волге, по реке на суденышках». Это один из тех удалых детей вольного города, которые так отличались в XIV веке. Далее приезжает он к Рязани и говорит: «А кабы ту широку сторону Рязань и с молодым князем Глебом Олеговичем и со всеми его исконными слугами покорить Новгороду». Действительно, в эпоху величия Новгорода дух вольного народа клонился к тому, чтобы распространять пределы новгородские. Замятня Путятич, дядя Акундина, который

провожает богатыря инкогнито в виде калечища, говорит ему в ответ: «Не корыстна сторона для Новгорода! Кабы Рязань не полонили злы татарове, кабы Рязань не обложили данью великою,— постояла бы Рязань за себя, да и Рязань то не чета Новгороду». Здесь опять видим современные понятия. Колонизация новгородская простиралась преимущественно на страны, чуждые русского элемента; несмотря на свою гражданскую гордость, новгородцы уважали права других русских собратий и признавали родственную связь с другими городами, ставя себя только лучше всех. Подвиги Акундина Акундиновича отличаются бескорыстием и благородством. Весь рассказ проникнут духом особенного романтизма, свойственного только русскому элементу.

Третий цикл составляют песни позднейшего периода — Московского царства. Эти песни имеют своим отличительным характером самодержавие. Здесь главное лицо — государь, идея народной жизни — служба царю, с именем которого соединялось нераздельно имя отечества. Мы не имеем памятников этого периода древнее эпохи Иоанна Грозного. Песня о взятии Казани — первая в ряду их: происшествие, недаром рассказанное в наших летописях с такою подробностью. В нем участвовал народ мыслию и делом. В обозрении исторической малорусской поэзии мы заметили, что история Гетманщины обширно заключалась в народной поэзии. На поэзию великорусскую нельзя смотреть одинаковыми глазами, потому что народ великорусский иначе жил, иначе действовал. Событие важно было для него только посредственно или же тогда, когда обстоятельства заставляли народ волею-неволею являться на поприще самодеятельности. Мы не будем ожидать здесь полноты, какой требовали от поэзии малорусской, и всегда должны встречать анахронизмы. Но и самые бедные отрывки (чего нельзя сказать об исторических песнях великорусских), и самые неверности важны для нас в том отношении, что показывают взгляд народа на свою историческую жизнь. Судьба отечества была в руках царя, следовательно, все, что касалось личности царя, касалось вместе с тем и народа. И вот, например, как изобразил народ в своих песнях эпоху тирании Иоанна Грозного. В песне о смерти царевича происшествие рассказано с анахронизмами, но в ней видны те идеи, какие воспринял народ о происшествии. Малюта Скуратов[136] есть идеал злого боярина, искусителя царской власти. Никита Романов[137] — идеал доброго аристократа, поддерживающего и честь престола и счастье народа. Эпоха грозного времени самозванцев, смуты, обуревавшие Россию, отразились в исторических песнях с большею верностью; примером может служить песня о Скопине-Шуйском[138] (Сахар..

стр. 253, Ист. пес., № 3). Прочие исторические песни есть военные и, вероятно, перешли в народ от тех лиц, которые участвовали в действии.

В четвертом цикле заключаются исторические песни донских казаков. Развитие идеи товарищества, удалая жизнь, полная деятельности, благоприятствовали здесь народной поэзии: она и вернее, и полнее. Рассказы о событиях могут служить пояснениями для историка. Важнейшее место занимают в них подвиги Ермака[139], покорение Сибири. Далее воспеваются войны с турками и смутные времена Дона, например, возмущение Стеньки Разина[140] и Некрасова[141]. Исторические рассказы проникнуты чувством патриотизма и братства.

Пятый цикл составляют те песни солдатские, в которых описываются воинские походы позднейших времен. Эти песни важны, но еще не изданы так, как бы следовало.

ОБЩЕСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ РУССКОГО НАРОДА

А. Общественная жизнь малорусов

Рассматривая формы, в каких являлась жизнь малорусского народа, мы увидим два главные вида ее. В XVI веке Малороссия воспрянула от долгого летаргического сна, народ ее зажил шумною, бурною, военною деятельностью — образовалось казачество. Потом мало-помалу эта воинственность стала упадать, народ низошел на степень тихой гражданской жизни. Таким образом, главные типы народной общественной жизни малорусов есть: казак и поселянин. Переход от одного к другому оставил средние типы между тем и другим, как мы увидим впоследствии.

I. Казак. В обозрении исторической жизни мы видели, как народ понимал Гетманщину. Теперь надлежит рассмотреть, каким сам народ был во время Гетманщины. Итак, рассмотрим: из каких элементов образовался казацкий характер.

Первый элемент казацкого характера была «віра». Религиозное чувство проглядывает резко в его побуждениях и действиях. Казак отправляется в поход, «помолившись Богові», едет на коне, «Богові молитви посилаючи, хрести покладаючи», предает себя в его святую волю на войне, уверенный в том, что «Бог знає, що починає», что Богу известно, «вернеться» ли он «додому» или «загине в полі», а его дело — «Богові молиться, Спасителю хреститься». Содействию Божьей благодати приписывает он свои удачи; наказанию за грехи — свои бедствия. Так в песне о морском походе Серпяги по всеобщей молитве казаков утихает буря и «тяжко» разбивается сила нехристей. Так Ивась Коновченко, совершив с молитвою несколько подвигов, пьяный выехал «на герець» и погиб. Идея об религии соединяется у казака с идеею об родине. Вместо «города русские» он привык употреблять выражение «городи християнські», «земля християнська» называется у него отечество; народ русский носит почетное наименование «народа хрещеного, святоруського». Подобно и к врагам своим питает

он ненависть религиозную: пленник, томясь на галере турецкой, восклицает:

Ти, земле турецька!
Віра бусурманська!
Розлука християнська!

И самое заключение в чужой земле страшнее становится для казака потому, что «ні з ким об вірі християнській поговорити». И если казаку бывает «і усім гаразд під турчином жити», но все «не гаразд за невіру служити».

Прекрасно представлена твердость казака в вере в думе о «Самойле Кушке». Ренегат лях упрашивает его, как жена Иова, сказать дурное о Боге — «поломнути хрест на собі»: кошевой отвергает с негодованием такое предложение, несмотря на то, что пятьдесят четыре года изнывает в неволе.

Второй элемент казацкого характера — любовь к родине. Из обзора исторической жизни южнорусского народа видели мы, что казачество было органом возрождения Южной Руси, а следовательно, посредством казаков совершались все политические перевороты в Украине. Разбирая казака как тип общественной жизни, нам остается указать на те пункты, где он является особенно представителем народных интересов, и потом показать способ проявления его любви к родине.

Еще в XVI веке имя казака было близко к сердцу каждого южноруса. Смерть гетмана Свирговского возбуждает во всех живое участие: «Вся Україна сумувала, свого гетьмана оплакала». За убитым Серпягою «по всій Україні помин відправляли». Но гораздо полнее обрисовывается участие народа к казаку в тех песнях, которые пелись после того, как казаки «обібрались за Вкраїну стати», где Украина изображается бедною вдовицею, а Наливайко, с своими «завзятими» братьями-казаками,— ее сыновьями, когда казаки сбирались в городе Батурине «раду радити, як Україну єднати». С тех пор поход казацкий предпринимался с целью «Вкраїну щитити»; подвиг казака был данью родине; о смерти казака «Україна плаче». Занимая такое важное место в судьбе Украины, казацкое общество заключало в себе членов, проникнутых пламенною любовью к родине. Особенно красуется она там, где дело идет о разлуке казака с родиною и житье «на чужині»:

Іде козак з України — тяженько вздихає;

или

Іде козак на чужину — як лихо зогнувся...

Расставаясь «з родом хорошим», казак «на всі сторони одклониться», возьмет горсть сырой земли, привяжет к кресту, сядет на коня и словно «явор», который «в воду нахилився», клонит свою «головоньку к оріховому сіделечку», а

сердце его «ниє», как корень, подмытый волною; а очи плачут против воли:

Ой, не плачте ви, карії очі,
Од роду мандруючи.
Заплачте ви, карі очі,
На чужині горюючи.

Вот казак «на чужині», медленно тащится верный «кінь» его, на «круту гору йдучи; сумно» развертываются пред взором «краї далекі, степи широкі». «Куди він не гляне — усе чужина», каждый предмет «завдає» ему «жалю». Жаждет его взор обратиться к родине, «подивиться на свою Україну» — некому даже передать ей поклона. «Ходить-блудить козаченко по дорозі; під ним вороненький коник нудить». Казак просит буйного ветра «повіяти з роду родиноньки», но и «вітер не віє», только голос его «переходить зеленою дібровою»; всполохнулись пробужденные птицы: казак «наказує поклон родині чорненькою галкою», но птица летит, а вести нет «з України». Казак желает хоть с кем-нибудь поделиться своим горем — вот кукует «зозуленька»:

Зозуленько! Моя ненько!
Закуй же ти жалібненько!
Буде жаль мому серденьку!

вот засвистал соловей:

Соловейко малесенький!
В тебе голос тонесенький!
Защебечи ти мені,
Що я в чужій стороні!

Казак на чужине, словно «сокол», который «полетів з лісу на поле, з поля на гору», оттуда он сядет на «високій сосні», но нигде ему нет пристанища — «вітер повіває, сосонку хитає»... Сокол говорит к ней:

Не хилися, сосно!
Мені жити тошно!

«Злетів» сокол с сосны, «полетів с туги у луги», пал «на червону калину: калину зобає». Спрашивает брат его «орел сизокрилий»: какова калина? «Такая, брате, як отся калина гіркая, сторона чужая!»

Горька для него смерть в чужой стороне:

Не дай, Боже, смерті, на чужині вмерти!
Ніхто не посумує об твоєї смерті!
Нема кому дати
До неньки знати,
Щоб прийшла ненька
Сина поховати.

И обыкновенно «козацькая головонька загибає на чужині без отця, без матусеньки, без рідної родини». Лежит молодец «убитий, почорнілий, без труни і без ями; нікому задзвонити, нікому затужити: чорний ворон пролітає, очі йому випиває!»

Но случается, что одна печаль, «як стріла», ударившая «з високого неба», убивает казака; и последним его завещанием будет желание, чтоб ему «в головоньках» посадили «червону калину»:

Будуть пташки прилітати, калиноньку їсти,
Будуть мені приносити від родоньку вісті.

(Макс. изд. 1, стр. 3).

Эта горячая, детская любовь не есть следствие слабости и женственности характера. Она одолевает самую крепкую казацкую натуру. Морозенко выехал под Бендеры, «опустив свою головоньку коню на гривоньку» потому, что здесь — «чужая сторононька». Нечай, который валял ляхов, «як солому», едучи ночью по степям Галиции, поет:

Ой не шуми, луже,
Ти зелений гаю!
Не завдавай серцю жалю,
Бо я в чужім краю!
Приключилось Нечаєві
Пропадать на чужині.

Третьим элементом казацкого характера была семейственность. Вспомним, что, исключая запорожцев, которые, по словам Богдана Хмельницкого, были «люди малые», и притом только известное число их оставалось в безбрачной жизни,— все казаки жили домашнею жизнью. Некоторые польские историки, по народной ненависти представляя казаков с дурных сторон, уверяли, что казацкое общество ненавидело семейственные связи. Это клевета, которую могут опровергнуть сами поляки. Известно, что Лубенский, повествуя о разбитии Наливайко, говорит, что причиною несчастия казаков было то, что они, спасая своих жен и детей, забрали их с собою из Переяславля; и когда многие в виду мужьев и отцов умирали от голода или под польскими картечами, то это так подействовало на казаков, что они, защищаясь мужественно четырнадцать дней под Солоницею, решились наконец сдаться. В песнях народных мы видим привязанность казака ко всем членам семейства Матерняя молитва для него залог спасения, она

Зо дна моря душу виймає,
На полі помагає,
Од гріхів душу одкупляє,
До царства небесного проводжає.

Сестру он обязан «за неньку рідненьку мати», брат для него — предмет верной дружбы; вот какое обращение казака, даже запорожца, было с супругою:

Пан кошовий коника сідлає,
Його пані важенько вздихає:
«Перестань ти коника сідлати,
Перестану я важенько вздихати

Пане ж мій милий, пане мій любий!
Таку славоньку робиш,
Що коника сідлаєш,
Мені правдоньки не кажеш!» —
«Пані моя люба, пані моя мила!
Голубонько сива!
Поїдемо ми у путь-у-дорогу!»

А «дівчина» — невеста, лицо, столь необходимое в казацкой поэзии, что вы редко встретите песню, где бы не видно было, как казак привязан к своей «миленькій». Только вся эта любовь выказывается особенными чертами: при разлуке с милыми в те часы, когда другая, противоположная семейственному счастию, сфера войны увлекает казацкую голову. Это происходит от того, что назначение казака — война, а состояние Украины требовало беспрерывного обращения с оружием, потому что казак рождался, воспитывался, жил и умирал посреди неумолкаемого звука мечей и неугасаемого пламени пожаров; от того, что вся жизнь его была борением между призванием к гражданственности и миру и призванием к брани. Казак жил, так сказать, в беспрестанном самораздeлении: сердце влекло его к семейству и домашним занятиям, долг принуждал выходить в степную даль; казак полюбил свой долг. Беспрестанные брани, товарищество закалили его до того, что в опасностях и лишениях он начал видеть удовольствия; в нем образовалась борьба: с одной стороны мать, супруга, любовь, родители, с другой — конь, товарищи, слава. Идея веры и любви к родине не изглаживалась в душе его, но соединялась с идеею войны. Вера была святою для него, как для защитника веры; быть христианином по его понятиям значило бить нехристей и «християнську віру щитити». Любовь к родине выказывалась в нем необходимостью поражать врагов ее. Так точно и семейственные связи стали для него драгоценны по краткости, когда казак готов был разорвать их ежеминутно и может быть навеки. «Оставайся, мати, здорова, не сподівайся сина ніколи» — говорит он, отъезжая, своей матери. Вот отчего такая раздирающая грусть проникает казацкие песни, как удачно заметил Гоголь[142].

В короткое мирное время казак не стыдился заниматься земледелием, торговлею, варением пива и курением вина; сабля его висела преспокойно в светлице; он разделял наслаждение с молодою подругою, престарелыми родителями, которые не могли не нарадоваться, глядя на дорогое дитя. Так жил казак и полгода, и год, но едва наступали татары или надобно было отплатить им визит в Крым, или плыть по морю для освобождения христианских пленников из приморских турецких городов, тогда какой-нибудь полковник и рассылает по городам и селам есаулов с воззванием:

Гей ви, грубники, ви, лазники,
Ви, броварники, ви, винники!
Годі вам у винницях горілок курити,
По броварнях пив варити,
По лазнях лазень топити,
По грубах валятися,
Товстим видом мух годувати,
Сажі витирати,
Ходіте за нами на долину Черкень погуляти.

(Малор. и черв. думы и песни, стр. 31).

После такого вызова казака не удержишь дома, он не останется

поріллі спотикати,
За плугом спини ламати,
Жовтого саф'яну каляти,
Червоного єдаману [143] пилом набивати.

(Там же, стр. 37).

В противном случае остроумное товарищество приложит ему такое название, что стыдно будет и в люди показаться; его станут величать «гречкосієм, домонтарем [144], полежаєм [145]»,— нет, он пойдет

Слави рицарства достати,
За віру християнську одностойно стати! (Там же).

Напрасно старая мать припадает к груди сына, умоляет остаться, представляя близость своей кончины, как некогда Ольга Святославу [146]. Казак, «як орел»: ему крыльев не свяжешь. Пусть даже она клянет его: он заплачет, как дитя, но не останется, хоть с твердою уверенностью, что ему погибнуть без материнского благословения. Пусть она запрячет от него оружие, спровадит куда-нибудь коня, казак таки возьмет свое; мать отправится в церковь, а сын сейчас за ключи, а не то — замок отобьет и, если нет коня, «пішки» махнет «до обозу». Песни, показывающие отношения казака к семейству, большею частью прощальные песни. Вот, например, казак расстается с супругою:

— Що ти, милий, думаєш-гадаєш?
Либонь мене покинути маєш!
— Почім, мила, ти догадалась,
Що ти в мене правди допиталась?
— Хіба я, милий, із іншого краю,
Що я твого звичаю не знаю!
У коморю ступиш — сіделця шукаєш,
У станочок війдеш — коня напуваєш,
Зеленого сіна підкладаєш,
Жовтенького вівса підсипаєш,
В хату війдеш — нагайки питаєш,
Мале дитя ногою колишеш,
Все на мене важким духом дишеш...

Вот другая песня: здесь он расстается с двумя милыми существами — матерью и женою:

Засвистали козаченьки в поход з полуночі,
Заплакала Марусенька свої ясні очі.
— Не плач, не плач, Марусенько! Не плач, не журися,
За свойого миленького Богу помолися.
Стоїть місяць над горою,
Да сонця немає,
Мати сина в дороженьку слізно проводжає:
— Прощай, милий мій синочку,
Да не забавляйся!
Чрез чотири неділеньки додому вертайся!
— Ой рад би я, матусенько, скоріше вернуться,
Да вже щось мій вороненький в воротах спіткнувся!
Ой Бог знає, коли вернусь, в якую годину!
Прийми ж мою Марусеньку, як рідну дитину.
Прийми її, матусенько! Всі в Божої волі,
Бо хто знає — чи жив вернусь, чи ляжу на полі?

(Макс., т. I, стр. 24-25).

Из этой песни мы можем заключить, что казака вызывала к боевой жизни потребность и долг, что семейство было для него драгоценнее всего, что, наконец, религиозное чувство было его утешением в тяжелой разлуке,

Песни, описывающие разлуку казака с дивчиною,— лучшие перлы в украинской поэзии и отличаются поэтическими картинами и глубоким чувством. Любовь казака пламенна, сильна, но коротки ее наслаждения. Чуть только успела влюбленная чета обменяться взаимными клятвами, как вдруг:

Розвивайся, сухий дубе,
Завтра мороз буде!
Убирайся, козаченьку,
Завтра поход буде.

Казак, которому так же тяжело идти в поход, как «устилатися листом дубу по морозу», решительно говорит:

Я походу не боюся,
Вранці уберуся,
Таки з своєю дівчиною
Та попрощаюся!

Уезжая из дому, просит друзей и родных «приливать йому дороженьку, щоб не пилилася, і розважать дівчиноньку, щоб з личенька не спала». Она дала ему заветный предмет, на который взглянувши, он вспомнит драгоценные минуты прощания:

Дала мені хустиноньку
Сідельце вкривати.
Ой як гляну на сідельце —
Втішу своє серце.
Ой як гляну на хустину —
Згадаю дівчину.

Иногда прощальные песни проникнуты мрачностью и безнадежностью. Так в одной песне казак на вопрос своей любезной: «Коли тебе, серденько, додомоньку ждати», отвечает:

Тоді мене, мила, ждати,
Як стане по степу вітер повівати,
Ковилу та комиш по степу розсипати!
Як стане по Дніпру хмара походжати,
Старий Дніпр дощем полоскати,—
Тоді мене, моя мила, ждати-піджидати.
Як стане по небу грім грімотати
Та стане блискавками небо засипати,—
Тоді мене, моя мила, ждати-піджидати.
Та принесе мене не мій вороний,
Та принесе мої кості вітер буйний.
Тоді питай вітра буйного:
«А де подівався молодий козак?»
А вітер буйний ув отвіт просвистить:
«Ой лежав козак убитий
Та у полі під рокитою!
Та побачив я, що він на чужій стороні,
Та й приніс козакові кості у рідний край!»

Такая раздирающая безнадежность оправдывается в казацкой жизни. Мало таких песен, где бы описывалось счастливое возвращение к родным. Чаще всего мать, завидя издали пыль от идущих казаков, выбегает с «донькою» навстречу милому сыну, но встречает возок, покрытый

Червоною китайкою,
Заслугою козацькою!
А в тім возку біле тіло,
Порубане, почорніле.
За тим возком кінь лицарський.

«А чи не бачили мого сина-сокола?» — спросит старушка. «Чи не то твій син, що сім полків збив, за осьмим головку схилив»,— скажут казаки; и мать ударится «крижем об сирую землю», а потом с спартанскою твердостью, утешаемая рассказами казаков о храбрости ее детища, «закликає» их в свой дом:

Оттепера, козаки, панове-молодці, пийте і гуляйте,
Разом і похорон, і весілля одправляйте.

Как ни горька была казаку разлука с семейством, но случались минуты, когда ему надоедали семейственные связи и он готов был менять тихую любовь на жизнь боевую:

Не для того стара мати, щоб її поважати,
Не для того бідна дівка, щоб її кохати.
Ой як треба поважати, то я знаю, за що,
Та й не отця, та й не маму, не сестру, не брата.
Ой у мене є коняка та й гарний коняка,
Та який він волоцюга, який розбишака!
Ой я того та коняку поважати буду,
За його би не взяв срібла, хоч повную груду!
Єсть у мене та при боці та шабелька гарна,
Спитай її, спитай її, чим вона не панна?

(Макс., стр. 143).

Вот куда завлекла казака охота к браням, привычка встречать смерть на каждом шагу! Уже он не только укоряет своих собратий в занятиях мирными трудами, не только осыпает их насмешками,— он дерзко разрывает самые священнейшие связи жизни, меняя мать, сестру, брата на коня и любовницу — на саблю.

Четвертым элементом казацкой жизни было товарищество. Всякий из удалых детей Украины, покидая милых сердцу, искал замены в товарищах. Братство и единодушие — первый залог военного общества. В песнях казаки называются «брати і товариші»; у них «однакові думки, усі вони в одного вдалися» и защищают Украину «одностойно». Утехи и горести разделяют они вместе. Гуляет отважный «лицар» в кругу товарищей, горелка льется рекою; он пьет за здоровье братьев, они взаимно осушают чарки за него. Казак забывает на ту пору и горести и радости, остается с одним чувством дружеской любви. Гулянка — одна из самых блестящих картин шумной рыцарской жизни. В ней казак поставляет для себя славу:

Слава наша козацькая
Хай не загибає,
Що в гулянці доля наша
І нужди не знає!

Здесь является вся доброта души пламенного казака, вся живость его, все забвение горестей для одной минуты, терпение при ударах судьбы:

Бодай наше поберіже,
Хоч нагайка плечі зріже,
Козак на те не заплаче,
Гукне-крикне, грає-скаче!

и презрение житейскими заботами:

Трясця тому, хто ся бідить,
Хто єно над грішми сидить.
Не з радощі, але з біди,
Тну голубця, йду в присіди;

и молодечество казака, его пластическая красота:

Сам утворний, волос чорний
І лицем хороший;

и братское единодушие, одушевляющее беседу:

Нуте, нуте, запорожці,
Нуте, погуляйте.
Одні скачте, другі грайте,
А треті співайте!

и национальное достоинство:

Нехай знають, що гуляють
З молодцями козаки!

— восклицает удалой юнак, гордый тем, что он

...козак з України,
Козак з роду, козак з міни,

и готов последние минуты посвятить буйному веселью: казак пред битвою в глазах неприятеля предавался гулянке. Так, Морозенко «став пити й гуляти», когда его стали «турки й ляхи кругом оступати».

Товарищи казака в пирушке не оставляют его в беде и в час смерти. Они его «розважають», если увидят, что он «сивою голубкою голову свою закинув». Они при смерти спешат закрыть ему глаза. Смерть казака в кругу товарищей — обыкновенная картина в малорусской поэзии. Есть что-то истинно рыцарское, возвышенное в этих описаниях. Товарищи провожают своего брата из земной жизни стрельбою из пушек и «семип'ядних піщалей»; над умирающим раздаются военные песни — он «оддає Богу душу» при звуках «сурм». Он наказывает поклониться «матусеньці» или «дівчині», дарит есаулу сбрую, а «сотникові» коня. «Гострими шаблями» копают ему могилу, часто «опівночі, сумуючи за товаришем», «приполами» выносят «перст», насыпают высокий курган, оставляя его говорить «з степовим вітром» о подвигах погребенного, а на вершине кургана водружают «корогву червону, щоб знати було, де почиває лицар»; потом на могиле отправляют «помин» с песнями и стрельбою. Смерть в чужой стороне, столь горькая для малороссиянина, услаждается присутствием товарищей:

То ще добре козацька голова знала,
Що без війська козацького не вмирала.

Равенство было первым законом казацкого товарищества. Сколько бы ни выходило таборов из города, но они «всі однаки»; как бы ни знаменит был гетман и полковник, а он все-таки казак. Но власть начальников была велика и повиновение к ним подчиненных соблюдалось строго. Примерами тому могут служить песни, в которых описываются строгие наказания над ослушниками. Так напр., казак, оставивший свой полк для свидания с любовницей, говорит, что она «його навіки згубила, що рано не збудила»: уже все товарищи «коней посідлали, у полку стали»; в другой песне за небрежность казака, по которой у него «украдено коня і повода зеленого шовку», его «вкинули в темницю». Преступнику «в'яжуть» назад руки и «віддавши до суду, палками б'ють», а более важного «сажають на пал» или поднимают «на три списи, к горі». Особенно жестоко наказывалась измена: даже «круг могили» казненного «козаки сходжали, проклятія клали».

Пятый элемент казацкого характера была воинственность. Казацкое назначение было воевать, а потому война стала необходимою стихиею рыцарской жизни. Воинские подвиги изображаются в песнях разными чертами. Казацкие наезды, выправы или схватки на степях есть картины времен того мо-

лодечества, которое оживляет первый период истории Гетманщины. «Ні думавши, ні гадавши», встрепенется «чубатий; вітер грає оселедцем»; пронесется юнак на вороном коне «по татарських степах, по турецьких полях». Встретится с ним «сідий бородатий татарюга», сцепятся в необъятной степи два наездника. Казак «одбиває нагайкою стріли», подсмеивается над татарином: «На что ты смотришь? На что ты уповаешь? — говорит.— Али на шапку, что «вітром підбита, а зверху дірка?» Наконец, хватит татарина, повалит его, привяжет к коню арканом и отправляется к товарищам, гордый тем, что «таке диво» поймал. Перед сражениями обыкновенно происходили такие же выезды или схватки: гетман или полковник выкликал на «герець» самых бойких и храбрых открывать сражение. На таком герце отличился и погиб Канивченко. Память этих наездников особенно была чтима народом, описания их подвигов украшаются резкими гиперболами: так в одном варианте Канивченко говорится, что его коня ловили тысячи казаков; Савве Чалому [147] приписывается геркулесовское избиение неприятельских сил: было «сорок тисяч» (число, обыкновенное в песнях) — «зосталося двісті». Война степная отличалась неожиданными приключениями и быстротою. Татары и казаки, лавируя в очеретах днепровских, лугах, байраках, нападали друг на друга врасплох и пользовались ошибкою врагов:

Вороженько спить-лежить,
А молодий козаченько
Чимсвіт налетить.
— Не спи, не лежи, вороженьку:
Козак знає дороженьку!
Як ніч налетить-набіжить —
Навік тебе усипить.

Молодой казак, преследуя врагов, не смеет беспечно отдохнуть — на него «постигне біда». Так Федор Безродный [148], севши «обід обідати» с своим чурою «над сагою обід — Дніпровою», был застигнут и изрублен «безбожними ушкаламии». Хитрость была преимущественно военною тактикою того времени. Крепости брались обыкновенно посредством фальшивых приступов, которыми отвлекали внимание неприятеля от главных пунктов; иногда победа зависела от неожиданного напора, нередко изменники проводили отряды в подземные ходы, откуда шел выход прямо в средину крепости. Так по свидетельству летописцев взяты войсками Хмельницкого Кодак, Каменец, Новгород-Северский и другие города. Во время униатской войны гайдамаки брали и разоряли города внезапным налетом и хитростями. «Хмарою», говорит песня, набегают они на «лядські городи, зраду сиплють» на них. Подобный образ войны велся и на поле. Казаки пускали преуве-

личенные вести о своей силе в лагерь хвастливых и трусливых шляхтичей, искусно закидывали позади их дорогу — «задній шлях», потом стремительным натиском приводили в смятение; «ворогам приходилось утікати»: но казаки заранее приготовляли им «зраду, а собі потугу», потом, окруживши со всех сторон, «по всім хрестам били-колотили, заганяли в кальнії болота, драли-обдирали, трупом поле устилали, кров'ю води доповняли»; только отважнейшие успевали прорваться сквозь ряды неприятеля, что называлось «вискочить попід рученьками», остальные «покотом лежали, вищиривши зуби і їли їх собаки і сірі вовки». В тактике казацкой соединялась осторожность с храбростью. Опытный полководец поставит стороженьку «усіма шляхами» и удерживает жар подчиненных:

— Не спішіть,— каже Біда слово, —
Буде час погинути,
Головку положити,
Ляхів звеселити [149].

(«Запор. стар»., ч. 2, № 1, стр. 26-27).

Казак всегда должен был «коней держать на взводі і шабельку під опанчею», а когда многочисленное войско неприятельское окружало небольшой отряд и когда оставалось на выбор или бегство, или славная смерть, он с презрением отвергал трусливые советы: «Утікай» — и решался лучше «погинути, чим славу свою під ноги топтати». В военных песнях мы видим безжалостную ненависть ко врагам: напрасно разбитые ляхи «опрощенія прохали, не таківські козаки, щоб опрощеніє дали». С восхищением вспоминают они, как лежали враги на Желтоводском поле: «Не по однім ляху зосталась вдовиця і заплакали діти». Горе постигает тот город, куда ворвутся гайдамаки-мстители. Народная поэзия оставила нам страшную картину разорения Могилева Наливайком. Стало пусто, говорит песня, в городе Могилеве, как повеяли казаки из самопалов; пни и колоды остались единственными свидетелями бедствия, постигшего племя польское, орлы и змеи пировали на остатках разоренного города, поедая с довольством ляшские и жидовские трупы. Город, который посетили казаки, будет долго носить следы гостей. Так господарь молдавский, поглядая на Яссы, столицу свою, восклицает:

Ох ви Ясси, мої Ясси!
Були колись барзо красні,
Та вже не будете такі,
Як налинуть козаки.

Достойным образом отплачивали казаки татарам за те кровавые сорочки, которые неверные снимали с русских предводителей. «Откуда вы идете?» — спрашивает казаков гетман. «Ой пане-гетмане,— отвечают они,— были мы у бусурмана»:

Багацько у чортяки всякого надбано:
По три смушки з барана,
А четвертий, невеличкий, із самого бусурмана.

(Макс., изд. 2, стр. 144).

Такое варварство было характеристическою чертою того века, когда над пленниками не знали сострадания, и самое преступление наказывал не закон, а мщение.

Упомянем о тех побуждениях, какие руководили казаками в войнах. Обыкновенно война начиналась с целью религиозной: «За віру християнську», таковы многие походы против турок и татар, подобные рыцарским вооружениям религиозных орденов Запада, это побуждение управляло и войною униатскою. С ним почти всегда соединялось другое: за родину — за Украину. Таковы были войны против татар, уводивших «жінок та дівок» из русских деревень; войны с поляками всегда имели причину патриотическую. Весьма часто казак отправлялся на брань для славы, то есть с желанием прославиться военными подвигами: «Слави і честі набрати», а иногда просто для приобретения добычи. Казак, которому «нічого їсти — голодом сидіти», просит у матери «пустить» его «погуляти, доленьки шукати». Привезу, говорит, «тобі, мамо, три жупани, сріблом поткані, а між тими один жупан із самого хана» (Макс., изд. 2, стр. 144).

Описания сражений в малорусских песнях не отличаются подробностями, напротив — всего чаще кратки и ограничиваются резкими чертами. Обыкновенно в них употребляются образы и сравнения. Мы уже упомянули об одном сравнении поля сражения с нивою и самой битвы — с жатвою в изложении символики растительного царства. Столь же часто смерть и погребение убитого рыцаря носят образ бракосочетания:

Поняв собі паняночку:
В чистім полі земляночку.

(Макс., изд. 2, стр. 9).

Казак отсылает коня своего к матери и приказывает не говорить, что он умер, а сказать, что он женился:

Ти не кажи, коню, що я вбився,
А скажи, коню, що я оженився *.

Нельзя не упомянуть здесь о любви казака к своему коню. Конь для казака — предмет нежного участия, добрый хозяин холит его с отеческою привязанностью:

---

* Эта форма сравнения смерти с браком основывается на глубоком народном чувстве и таинственном понятии, о чем мы уже упоминали. В свадебных песнях поется об устах, закипевших кровью; так точно в старину при погребении девиц отправлялись церемонии, напоминавшие свадебное торжество.

Подобає, мати, коню сіна дати,
Сіна по коліна, а вівса по шию!

Зато и конь помнит участие господина и спасает его в минуты опасностей. Казак, обвешанный добычею, едет по взлесью. Сзади, спереди, с боков его преследуют неприятели. Дорога закидана срубленным хворостом, но казак не боится беды, он надеется на свою храбрость и на своего коня:

Ми од погоні утечемо,
А сторожу та обминемо,
А з устрічею та поб'ємося!

А он, «його кінь вороненький, перескоче той хмиз зелененький». Конь изображается также существом говорящим: образ, напоминающий разговор Ахиллеса с конями в «Илиаде» [150]. Казак Канивец, гордый победою, одержанною над татарским наездником, седлает коня своего, чтоб отправиться на новое единоборство. Верный конь открывает ему будущую судьбу:

Ой винесу тебе сей разок,
Та не гарячи своєї крові,
Та погубимо неприятеля!
А в третьому разі нещасливий будеш:
Буде твоя головонька та одрубленая!

А когда свершится предсказание ретивого друга и «заляже біле тіло», раскинув «рученьки край крученьки, і ніхто до тіла не натрапиться»,— конь, поникнув головою, стоит над ним «по коліна сиру землю вибива, свого пана-копитана пробужда».

Шестой элемент казацкого характера была слава. Часто из одной славы казак решался на самый отчаянный подвиг; страх, чтоб его не назвали трусом, придавал ему крылья. Смерть не страшна для отважного рыцаря: что нужды, что голова его «поляже, як од вітру на степу трава», когда

Слава його не вмре, не поляже,
А лицарство-козацтво всякому розкаже!

Слава его загремит

Поміж друззями,
Поміж лицарями,
Поміж добрими молодцями.

Эти стихи — обыкновенный финал всякой думы бандуриста. Надежда жить в потомстве — самое отрадное утешение рыцаря. Плача о разорении своей Сечи, не видя впереди ничего такого, что бы подавало надежду на возобновление старого быта, запорожцы поют: «Хоч пропали запорожці, та не пропала їх слава!» (Малор. и черв. дум., стр. 58).

В песнях, где высказывается грустное воспоминание народа о прошедшей жизни, мы встречаем жалобы на потерю славы, так что если для малоруса станет жалко своей Гетманщины, то потому, что он не находит в настоящем положении сво-

ем ничего, достойного славы. «Не видал ли ты казацкой славы?» — спрашивает орел сокола. «Видал,— отвечает тот:

Лежить вона на широкому возі,
Бичовою звита,
А рублем прибита».

Чтобы яснее показать, как все эти изложенные элементы казацкого характера сплетаются между собою, приведу здесь изображения двух типических лиц казацкого мира, почерпнутые из народных песен.

1. Морозенко. Одним из самых любимых народною памятью лиц казацкой жизни является нам Морозенко *. Имя его пережило другие, более славные, имена исторические и до сих пор знакомо целому народу. Храбрость, благородство, любовь к родине, товарищество, склонность к разгулу — все свойства днепровского рыцаря одевают светлыми лучами этот идеал казака. Вся Украина предавалась исступленному восторгу, когда полки его проносились грозою искупления по ее пределам; вся Украина плакала, когда разнеслась весть, что мужественного защитника ее не стало на свете.

В кровавую эпоху униатской войны выступил Морозенко на поле славы; первый он является в числе предводителей, торжественно вышедших из Полтавы с своими таборами. Под Пилявцами полковники дожидали, чтоб он первый тронул свой отряд: сам Хмельницкий честил его. Очищая от врагов православной Руси Подоль и Волынь, Морозенко сделался страхом поляков: матери пугали его именем детей; в созвучии его прозвища с словом «мороз» находили тайную связь: «Більш ляхи Морозенка бояться, чим мороза». Знали его ляхи по Пилявцам, знали его и по Жванцу. Славу Морозенко народная фантазия изображает в виде чудесной скрипки из дивного зелья, со струнами из таинственной руты: как заиграет на ней Морозенко, говорит песня, то гул разнесется по всему свету. Запоют под звуки ее ляхи, откликнется, вспомня про Бендеры, турчин. Казак в полном смысле, повелевает он своею дружиною, а дружина гордится его именем. Благородная осанка, мужественное лицо пленяли всех, окружавших его. Песни передали нам и одежду рыцаря. Он носил широкие шаровары, которые заметали след, пунцовый кунтуш, а сверху голубой жупан; шею его обвивала красная лента, чтоб знать было начальника гордого войска; за поясом был череш с червонцами: он рассыпал их без счета, дарил и терял в часы беспечного разгула. Украинки восхищались, глядя, как он красовался с люлькою во рту, заложа руки в боки, закинувши

* Можно думать — корсунский полковник Мороз (упом[инается] в лет[описи]).

хватски набекрень шапку. И не одна старая матушка, знаючи, что у него не переводятся деньги, замышляла отдать за молодца свою дочку, «присталую панночку», у которой голос, будто звон колокола, которой улыбка, словно блестящий против солнца разлив Дуная.

Шумным наплывом ринулись татары на русскую землю. «Горде вiйсько» выступает из-за крутой горы, скрипят колеса, звенят подковы. Морозенко впереди — таков дух казацтва. Назади не ходит у них командир: он показывает братьям дорогу, первый подставляет под пулю свою грудь белую. Люлька лениво дымится, нехотя ступает «сивий» конь — чует невзгоду на своего господина, печален Морозенко!.. Наклонил он голову коню на гриву, ноет сердце: вид полей Бессарабии грустно напоминает ему роскошные степи родины. «Бедная моя голова,— говорит он: это — чужая сторона!» Но вот загремели пушки, явились бусурманы. Морозенко встрепенулся, взмахнул мечом, повернул конем, понесся молнией на врагов, и, куда он ни проедет, течет за ним река кровавая, недаром он носит красную ленту, цветом похожую на кровь турецкую.

Под горою каменною покопаны шанцы. Туда бросился Морозенко, но счастье не повезло ему. Прощай, гордое войско! Взяли Морозенко, связали Морозенко назад руки, повели в крепость. Песня подробно описывает, как мусульмане ругались над ним, сняли с него черешок с червонцами, обобрали до ниточки, потом бросили в глубокую сырую темницу. Кое-какие казаки из гордого войска убежали с побоища: они принесли горькую весть на родину. Услышала мать — заплакала, сидя в воскресенье у окошка, заплакала о сыне, что распускался, словно мак в огороде, а теперь томится в неволе. «Ах ты, старая! — говорят ей казаки: нет, видно, у тебя толку! Твой сын в неволе, да не грустит, а ты уж и запечалилась. Выпей с горя меду-горелки с нами, казаками, соберись с умом, продай волы, коровы, хаты и амбары — выкупи сына из сырой темницы». И старая сбывает добро свое: выкупает сына из турецкого плена.

А между тем голосит Украина за своим храбрым казаченьком. И подстерегли ее слезы соседи и ругаются над ее горем. Не надолго. Пусть не льстятся ляхи, не заходят далеко в Украину, думаючи, что без Морозенко некому проучить их. Морозенко ворочается из неволи. Говорят ляхи, говорят турки: «Плачет Украина!» Нет, не плачет Украина — скачет она с Морозенком, возрадовалась казацкая рада. Морозенко выгнал турков, прогнал ляхов и гуляет победителем на своей Украине: «О! Теперь я не покину ее даром, будут маленькие дети знать, когда я покину свою Украину! Будут знать и маленькие дети, и девицы! Ах, девицы, бедняжечки! Какова-то за вас расплата! Такова за вас расплата, каково у меня войско, научились теперь и турки, и ляхи тайком убегать». Вот

подлинные слова Морозенко: они показывают вполне характер его. Не о себе он говорит, не о своих личных отношениях... Он весь предан родине, для нее только и существует.

Но минутно было торжество казаков. Опять варвары нахлынули на родные поля. Враги закоренелые — ляхи соединились с ними. Опять Морозенко садится на сивого коня, летит защищать родину. Грустно ему. Предчувствие тяготит сердце. Заметила дружина тоску предводителя: «А годі журиться! — говорят ему казаки,— іди з нами пить да гулять». Забыл Морозенко о предстоящей опасности, стал пить да гулять, поет песню, и вдруг турки и ляхи обступили их. Бросился Морозенко, хотел выскочить «попід рученьками», но в дыму ружейном враги схватили молодца и увели. Гордое войско разбито и рассеяно.

Теперь уж не вырвется Морозенко, никто не успеет спасти его, не возьмут враги выкупа: суд их будет короток. Татарин вяжет ему назад руки, рыцарь с презрением и твердостью говорит: «Вяжи, враг татарюго, вяжи потуже мои руки назад! Но не отчайтесь, казаки, будет вам еще отрада». Чтоб усугубить муки, ведут его на высокую могилу: пред глазами раскрываются родные поля Украины. «Смотри,— говорят ему в насмешку,— насмотрись теперь вдоволь на свою Украину!» Душа казака, твердая, как сталь, делается мягче воска, ему приходится проститься навсегда с милою родиною! «Украина! Украина! И ты, гордое войско! Прощай и ты, старая матушка!» После этого прощания со всем, что было дорого сердцу, ничего уже не остается: он умрет спокойно. Свели его бусурманы с могилы, повели под грушу и вытянули невинную душу.

И нет ему ни креста, ни могилы, злодеи порубили «в чверті» его тело. Плачет неутешная Украина!..

2. Нечай. Другим образцом народного казацкого характера можем мы привести Нечая. Если великодушие, благородство, безусловная преданность родине были черты Морозенко, то в Нечае мы увидим существо прекрасное, любящее. Семейственность, любовь, пыл юношеский борются в нем с преданностью родине, сознанием долга и твердостью духа. Нечай любит веру и родину так же, как и Морозенко, но характер его отличен. Имя Нечая не есть предмет безграничного уважения; умирая, он не оставляет Украину сиротою. Но всякий украинец видит в нем свое родное, принимает в нем невольное участие. Украина оплакивает его, как верного и послушного сына. Это характер юношеской красоты, так как Морозенко — возвышенный идеал народного представителя.

Нечай, как известно, был полковник брацлавский при Богдане Хмельницком. Во вторую войну Хмельницкого с поляками он погиб под Красным, в Галиции, застигнутый врасплох Калиновским [151]. Об нем-то сохранились песни, где

описываются его чувства, подвиги и плачевная кончина. Словно голубь, что ищет себе пару, является Нечай в красе молодечества и отваги, гуляет беспечно «по козацьких українах» и наигрывает на сопилке, а звуки сопилки передают ветрам буйным заветные думы. «Хочу я ее повидать,— поет он,— повидать девицу, что-то сказал бы я ей, за ручку подержал бы ее, девицу молоденькую!»

Таков первый образ нашего молодца. И вот он в раздумье: что-то предстоит ему тяжелое — путь далекий, разлука, чужая сторона. Что делать? Враг опять утесняет родину. Ему ли, верному сыну Украины, молодому, бойкому, ему ли оставаться без дела? Душа горит: поэтические думы рвутся из ретивого сердца, но не ветрам он передает их, нет; не пропадут они даром в казацких украинах. Звуки бандур повторят новое желание казацкого сердца, запоют его песню в рядах рыцарей. Это дума Украины, призвание народа русского свергнуть чужеземное иго:

Буду листоньки писати,
Будуть мене люди знати.

Что это за листоньки? Понимаем. Это один из тех пламенных созданий поэзии, которые некогда потрясали сердца, согретые свободою, которых остатки перешли к нам как памятники времен, полных жизни, любви и поэзии. Казак был природный поэт, творческая сила при случае готова была зашевелиться в груди его. Нечая, любимый свой идеал, народ изображает поэтом. Он хочет писать листы, чтоб знали его люди. Но будут знать его не только по листам: узнают его и по делам, будет жить в песнях и его собственное имя:

Чи мені коня сідлати,
В чисте поле виїжджати?

«Оседлаю коня, поеду по степям — по раздольям, за врагами поеду». Но в ту же минуту пробуждается в нем другое чувство. О чем он вспомнил? О чем призадумался? Есть у него «дівчинонька», уже дано ему согласие отца ее, уже старая мать приняла молодца в свои родственные объятия. Уедет ли он, не погрустивши с милою, не помоливши вместе с нею Бога. Она ему вынесет турецкую сбрую: взглянет он на сбрую и вспомнит прощальное свидание; она ему принесет меч: и этот меч, как освященное оружие, будет среди вражеских рядов талисманом победы. «Седлай, хлопче, коня,— крикнул Нечай,— поедем к девице!» Ночь. Едет Нечай. Месяц освещает ему путь. Конь бежит. Вот стал меркнуть месяц, стал конь приставать. Вот виднеется усадьба. Дворик из-за деревьев белеет при мерцающем лунном сиянии. Туда поворотил казак своего коня. Она стала перед ним: она ждала его, голубка сизая, всю ночку темную не спала. Она отводит коня в ставницу, берет милого за руку, сажает в светлице, потчевает медом-пивом, сама слезно плачет. «Чего плачешь? — спрашивает ка-

зак.— Зачем заслезила свои очи ясные?» «Плачу,— отвечает девица,— плачу от того, что ты меняешь меня на нагайку». Это женщина! Входят отец и мать невесты. Старик, потупивши глаза, молчит, и в этом безмолвии юноша слышит укор своей разнеженности. Но мать дает полную волю своему чувству, и сердце молодца невольно соглашается с нею. Мать спрашивает у казака:

Коли ж тебе, мій зятеньку, додомоньку ждати?
Білу постіль слати, з донькою вінчати?

Казак отвечает:

Ой Бог знає, коли вернусь — в якую годину!
Чи то ж вернусь додомоньку, чи в полі загину?
Ой Бог знає, святі знають, та що починають;
Ой Бог знає — мабуть, хвилі мене піджидають.
Піджидають Нечаєнка, постіль стелють білу,
А я ляжу на їх спати, піджидати милу,
А я ляжу на їх спати та й просплю до ночі,
Та й не прийдуть та до мене мої ясні очі!

Какое столкновение преданности в волю Божию с мечтательною грустью! Песня не изображает ни конца свидания, ни отъезда Нечая. Перед вами другая картина. Нечай едет с дружиною по степям, по горам, солончакам и оврагам. Зеленый лес шумом наводит на него унылые думы:

Ой не шуми, луже! Ти зелений гаю!
Не завдавай серцю жалю, бо я в чужім краю!
Приключилось Нечаєві пропадать на чужині!

Но вдруг, как будто присмотревшись в свое сердце, он силится освободиться от убивающей грусти и предается отчаянной решимости:

Гей на ляха, ляха неси мене, коню!
Та і в полі, полі останься зо мною!

И опять перерыв... Нечай побеждает себя. И опять иная картина, и в ином уже виде является нам «лицар».

Есть в Галиции местечко Красное. Там очутился Нечай со своим войском. Недобрые вести до него доходят. Ляхи узнали о малочисленности отряда казацкого, об оплошности русских и хотят напасть на них. Казаки могут быть разбиты наголову. «Беги, Нечай! — кричат предводителю.— Беги, погибнем! Ляхов много, нас мало!» Полководец с презрением отвергает предложение. «Убежать — мне! Да разве я не Нечай, чтоб потоптать ногами мою рыцарскую славу? Или нет у меня войска? Или нет у меня коня вороного, меча булатного? Нет, я оборонюся!» «Будь осторожен»,— говорит ему друг. Нечай поставил по всем дорогам стражу, а сам отправился кумовать к жене священника Хмельницкого. Вот накрыт стол. Казака угощают рыбою и вином. И пирует казак, силясь придать себе вином отваги. Шум. Выстрелы. Нечай открывает окно. «А! —

крикнул он.— Ляхи в городе; ...да какая пропасть! Как кур на рынке. Хлопче! Седлай коня! Вырежем до одного всех ляхов. Ногу в стремя, саблю наголо!» Нечай сражается! О какое сражение! Как прекрасен наш удалец! От одного конца улицы до другого летает он на своем вороне. Разделились ряды врагов, валятся ляхи, будто солома под цепами. Кровь льется рекою, трупы накиданы грудами. Калиновский с отборною дружиною бросается на Нечая. Казацкий конь летит во всю прыть, свищет сабля, отбивая напор гонителей, но вдруг, верно по воле судьбы, споткнулся вороной на корень, казак уронил саблю, шапка слетела с головы и длинный оселедец в руках напольного гетмана.

Черный зловещий ворон пролетел над головой пойманного рыцаря и карканьем провестил ему кончину. Все рассеяно, разбито. «Казаки! — восклицает Нечай.— Кто будет из вас дома, поклонитесь старой матери и несчастной невесте!» Не прошло получаса, и Нечаева голова катается по рынку. Когда утихло сражение, казаки подняли отрубленную голову своего предводителя, похоронили в церкви Варвары Великомученицы и произнесли свое заветное прощание: «Прощай, козаче! Зажив єси великої слави!»

II. Ч у м а к. Казак, как мы выше заметили, был главным действующим лицом в исторической сфере народной малороссийской жизни, следовательно, образцом народного малороссийского характера. Черты его перешли в другие классы народа и, по упадку воинственного духа, явились в противоположной сфере мирной деятельности. Таким образом, отражением угасшего рыцарства является в Малороссии «чумак». Казака вызвала к деятельности потребность народная, и чумака произвели положение Малороссии, общественные нужды и народный дух. Малорусы окончили свое воинственное призвание, настали времена другие. Народ, долгое время искавший свободу, нашел ее — надобно ж ему пользоваться своим приобретением: сабля заменилась косою, пушка — плугом. Но Малороссия, с такими широкими, привольными степями, могла ли вмещать в себе людей, которые бы мирно обрабатывали скромный уголок и не разлучались друг с другом далее ближнего ручья? Мог ли малороссийский народ, разыгравши такую шумно трагическую роль в истории человечества, забыть ее вдруг и переступить в совершенно противную сферу жизни? Природа любит постепенность, и человек не может быть с нею в разладе. Прежде чем народ оставит свой прежний образ жизни и усвоит другой, он непременно должен перейти среднее состояние между старым бытом и наступающим. От этого, прежде чем казак обратился в поселянина, он стал «чумаком і бурлаком». Оставивши «козакувать», малороссияне принялись «чумакувать». Состояние чумака есть пе-

реход к состоянию земледельца, скотаря, мужика... По своим занятиям он мужик, по духу и характеру — казак. Собственно, в чем состоят занятия чумацкие: в перевозе фур[152] соли, вина, рыбы, хлеба и т. п. Кажется, самое прозаическое, вседневное назначение! Но так ли смотрит на них малороссиянин?

Чумак находит какую-то славу в своих путешествиях. Вместе с тем, что «пішли наші синочки грошей добувати», народная песня говорит, что они пошли еще и «слави заживати». Извоз чумацкий воспевается как воинские подвиги отцов: «Дотягайте, славні чумаченьки», «виступала славна чумачія». В лице чумака малороссиянин видит благородные черты рыцаря: «Ой чумаче, чумаче, в тебе личко козаче»; описание «виправи» рисуется в цветах мужеской красоты и удальства:

Ідуть воли із-за гори та все полові,
А за ними чумаченьки та все молодії.
Ідуть воли із-за гори та все круторогі,
А за ними чумаченьки та все чорноброві.

В наше время песни казацкой Гетманщини переделываются в чумацкие. Так, Морозенко в Слободской Украине[153] величают вместо «козаченька» «чумаченьком». Кто знаком с состоянием современной народной поэзии, тот наверно слышал песню, в которой сначала говорится о конях и татарах, а кончится «половими волами і мазницями». Так-то бессознательно народ находит связь между своим прежним и настоящим бытом.

То же можно сказать о главном побуждении чумацкой жизни. Интерес ли движет ее? Он участвует в ней точно, но с интересом соединяется что-то другое: безотчетное какое-то влечение к путешествиям, приключениям, товарищеской жизни, самопроизвольное отрешение семейственных связей, то же, что оттеняло с некоторой стороны характер казака.

Чумак отправляется из дому, провожаемый женою, матерью или сестрою, как казак на войну. «Жінка» бежит за ним «в погоню»,

Хватає, спиняє,
Серцем називає:
«Вернись, серденько, додому!»

Чумак, тронутый привязанностью подруги, просит, чтоб она «не журилась, з личенька не спала» и советует «молиться Богу, щоб хортуна послужила». Иногда молодая дивчина вышивает чумаку на дорогу «рукавці на сорочці», и такой подарок ценит он так же, как казак «ту хустку», которую «миленька» ему дала «сідельце вкривати». Если чумак впадет в грех и пропьет «вози й занози», то все у него остается

...крамная сорочка,
Що шила-вишивала отецькая дочка.

Во многих чумацких песнях девушка бежит за возами, плача по милому:

Попереду чумаченько курить люльку, йдучи,
А за ним же чорнявая плаче-рида, йдучи.

А ее «чумаченько Гриць сидить на важниці і, тяженько вздихаючи», утешает свою красавицу, обещая воротиться «на другую весну», а между тем она «підросте» и станет еще прекраснее. Эта сторона чумацкой жизни очень подобна казацкой в тех же случаях. Но иногда чумак принимает совсем иной характер, свойственный также казаку. Вместо грусти при разлуке с родными он насильственно хочет вырваться из их объятий, алкая приключений, дикой степи и буйных ветров.

Вернись, синку, додомоньку,
Змию тобі головоньку,—

говорит мать чумаку, как прежде она говорила то же самое казаку.

Чумак, увлеченный охотою странствовать, отвечает:

Ізмий, мати, сама собі
Або моїй рідній сестрі.
Мене змиють дрібні дощі,
А розчешуть густі терни,
А просушить ясне сонце,
А розкудрять буйні вітри.

(Макс., стр. 174).

Извоз чумацкий похож на воинственный поход их предков: между чумаками такое же братство, такое же единодушное общение в удовольствиях и печалях, такая же подчиненность старшим, которые избираются общим желанием, как некогда на казацкой раде избирались вольными голосами гетманы и полковники. Старшой называется «отаманом», он поставлен «для поради і всім чумакам перед веде». Он патриарх между ними, его советы принимаются как плод мудрости и опыта. Приедет ли обоз в Крым «по сіль» — чумаки сейчас спрашивают:

«Отамане! Батьку наш! Як ти поражаєш,
Чи тут будем хуру брати, чи дальше ступати?»

Если чумаков постигает какая-нибудь «халепа», атамана призывают как распорядителя:

«Отамане! Батьку наш!
Та порадь же ти нас!
Ой що будемо робити?
Чим воликів кормити?»

Атаман как мудрейший и достойнейший разбирает ссоры между «хлопцями» и защищает «валку» от неприятностей, ка-

кие встречаются в дороге. Если случится, что товарищ занеможет «в чужій стороні», атаман «бере його за рученьку, жалує його», и нередко чумак, умирая, завещает ему «поховати його», а себе взять все добро:

Бери мої вози-воли — поминай мене!
(Макс., стр. 175).

Раз дана власть атаману и он употребляет ее везде, чумаки считают себя обязанными повиноваться:

Ой раді б ми вернутися — отаман не пускає! —

говорят они женам, которые просят их воротиться.

Чумацкая жизнь «в дорозі» изображается исполненною опасностей, лишений, горестей. Есть песни, в которых описывается погибель чумацкого обоза от набегов татарской орды. К таким принадлежит прекрасная песня «Над річкою, над Салгір'ю». Чумаки отправились огромным обозом в Крым и были перебиты до последнего. Украина олицетворяется матерью, плачущею по деткам, о которых «орли сизокрилі» приносят ей весть, что ее сыночки «порубані, посічені». В другой песне рассказывается, как погибли черноморские чумаки «за Чорним Яром». «Повечерявши», чумаки

Без опаски спать лягли

и вдруг

Де не взялася орда,
Порубала чумака,
Порубала, посікла
І у полон заняла!

Сердце чумака томится грустью по родным, которая увеличивается неприятностями дороги. Чумак, положив голову «місто подушечок безталаннії важниці», вспоминает, как хорошо было ему дома, «що лучче було хазяйнувати, ніж по дорогах ходити», потому что «дома прийде вечір — вечеря готова і постіль біленька», а здесь он «на дороженьці кладеться, росою вмивається»; вообразит себе, как неутешная жена «виглядає на биту дорогу, закаляла білі ручки, кватирочку одсуваючи», как «дітки сирітки питаються батька»,— и чумак восклицает:

Пішов би я додому!

Но беда: ему «нічим розплатиться». Холостой, покинувший родителей, представляет себе, как они ходят по двору и жалеют, что

Нема наших синів дома — ні на кого подивитися!

У такого, впрочем, более охоты к странствованиям, пусть

В кого жінка, в кого діти,
Тому й дома добре жити,

а он о себе говорит:

А я собі бурлакую,
Ой тим же я й чумакую.

Разве только тогда, когда у него в родной деревне есть милая, он расстается с привольем чумацким, но сожалея:

Ой якби не ти, серце-дівчино,
То не був би я дома!

Такое горестное настройство духа часто заставляет чумака искать утешения в разгуле. Попойка, гулянка является у них тем же атрибутом полевой жизни, как и у казака, с тою однако разницею, что в чумаке это качество чаще имеет худые последствия. Чумацкий извоз, по выражению одной песни, есть зрелище шумное и веселое:

Ой гук, мати, гук, де горілку п'ють,
Веселая тая доріжка, де чумаки йдуть.
Чумаченьки йдуть та горілку п'ють.

И чумак, которого

Журба ізсушила,
А другая зв'ялила,
Сірі воли водячи,
В руках батіг носячи,

спешит избавиться от «журби впрямої» за чаркою, стараясь выбраться из осенней грязи, чтоб стать на «суші біля шинкарки Марусі», которая «його здавна знає, мед-горілку повіряє», но часто, зазнавшись «з великими господарями», он пропивает і «дрюки й важниці, і з дьогтем мазниці» и потом доходит «до такої злості, що програває і воли й вози в кості» и становится самым жалким лицом. Великие «господарі», которые с ним «пили-гуляли», прогоняют его, называя «голяком» и «лахмаєм»; товарищи над ним насмехаются, говоря:

А що тепер, вражий сине, будеш розбойничати,
Що не схотів, вражий сине, батька шанувати;

дома жена плачет: «Нема муки ні пилиночки, ні солі, ні зрубочка», «діти плачуть, їсти просють», нещасний чумак решается

Або піти утопиться,
Або об камінь розбиться.
Нехай добрі люди знають,
Як чумаки умирають.

Самые любимые народом песни чумацкие те, в которых описывается смерть чумака «в чужому краю». Обыкновенно «воли», столь же драгоценные для чумака, как «вороні коні» для казака, заранее дают знать о близкой кончине хозяина: они «ревуть, води не п'ють», подобно, как конь, зная «пригоду на свого пана», спотыкается «на воротях». Чумак становится скучным, мечтательным; вот он болеет, товарищи его не оставляют, все ухаживают за ним с братским попечением; больной просит в последний раз привести к нему «скотину»:

Приведіть мою худібоньку,
Нехай же я подивлюся!

обращается к животным с заботливым участием:

Воли мої полові, хто над вами паном буде,
Ой як мене, чумака Макара, на білім світі не буде!

потом наказывает поклон домашним, молится Богу и умирает. Товарищи оплачут его, сделают ему «домовину з рогожі» и «закопають в глибокім байраці», часто поутру в воскресенье — «в неділеньку вранці», в то время, когда домашние наряжаются в праздничное платье и собираются молить Бога о его возвращении. И потянется снова обоз и «заревуть сірі воли в новому ярмі, заремигають, свого пана дожидаючи», а чумак останется «під сирою землею на лещині», пробуждаемый по временам таинственною «зозулею», призывающею его «подати правую руку». Но память его остается в сердцах добрых товарищей: в первом селе они служат панихиду и «б'ють у дзвони во всі *по тому чумакові*, що ходив по сіль». Вся ватага покупает горелки, наварит каши, «укине» чабака

Та й пом'яне чумака.

Близкое к чумаку лицо в Малороссии есть — III. Б у р л а к. Обыкновенно бурлаком называется бездомный малый, бобыль, но в песнях южнорусских с понятием о бурлаке соединяется всякое лишение, земное бедствие и горесть. На бурлака нападают всякие несчастия, ему нет в мире угла, ему «ніде головки прихилити»; он — существо, определенное судьбою на страдания, но существо, сознающее весь ужас своего положения в мире и потому самое несчастнейшее. Можно представить всю цену такой поэзии для этнографии малорусской. Здесь виден полный взгляд народа на человеческое бедствие в том виде, как оно постигает малоруса и как рисуется в его воображении.

Подобно шуму лесов и разливу вод поражает юношу неописанное горе:

Зашуміли луги,
Задзвеніли ріки,
Помер отець-мати —
Сирота навіки.

С этим словом «сирота» внезапно очаровательный мир детских чудес становится для него миром скорбей и лишений. Он покидает родной кров, потому что «кругом хату й сіни вороженьки обсіли, лихі люди його ненавидять, женуть, б'ють; родина йому не мила, бо роду нема»; свидетельство прежнего счастья в настоящем горе убийственно мучительно: поплачет сирота «на батьківській і матенчиній могилі» и идет «на чужину», но «на чужині»

...як на пожарині,
Ніхто його не пригорне при лихій годині.

(Макс., стр. 166).

Живет он у чужих людей, работает прилежно, «а робота йому нізащо», работает так, что «піт заливає йому очі», но «хазяїн його лає», а «хазяйка», старая брюзгливая баба, «повторяє». Бурлак спит «серед хати до порога головами», встает чуть заря, «не вбувавшись, не вмивавшись, поспішає за волами», по снегу, «підгинає ноги, споминає отця-неньку:

Мати ж моя старенькая,
Нащо мене породила?
На біленький світ пустила,
Щастя-долі не вділила»

и жалуется на провидение, оставившее его в мире:

Помер *отець-мати*
І уся родина,
За що ж я остався,
Бідна сиротина?

Люди, которые «бідного чоловіка ні у що вміняють», чужды его горя. «Работай,— говорят они и бранят его за лень:

Сиротонька робить і ручок не чує,
А люди говорять, що в корчмі ночує,
Сирота втомився — на тин похилився,
Люди кажуть і говорять: «Він, мабуть, упився».

Вспомнит он былое, вспомнит часом и то, что у него есть еще «рід», та «цурається його», потому что

Як було в сироти
Пшениця родила,
Тоді сиротину
Родина любила.
А як у сироти
Кукіль уродився —
Тоді од сироти
Весь рід одступився.

«Чем я виноват?» — размышляет он. Начинается ропот на высшую волю:

Доле моя, доле! Чом ти не такая?
Ой чом ти не такая, як доля чужая?

Счастье людское растравляет неизлечимые раны сердца:

Що чужії люди нічого не роблять,
Нічого не роблять та й хороше ходять,
А я роблю-дбаю, у себе не маю!

Глянет он на своих соседей: «У того хата біла і жінка мила», а ему «не дав Бог ні долі, ні талана», «той поїхав до роду, не наговориться», а он «куди ні піде, ні повернеться — усе чужина». Верно, мать его «в церкву не носила, щастя-долі не впросила»; верно, его «не такі куми приймали», что «щастя-долю не вгадали». Нет ему в людях приюта, нет ему между ближними чести, душа полна, лета в полном развитии. Кому передать движение сердца? Кто отзовется на его стенания?

Всходит бурлак «на високу гору, гляне по світоньку: сонце ясне, світ прекрасний, тільки талан його безщасний!» «Зав'яв дуб без сонця», «почорніла могила» от жара — вот образы его жизни! Природа не оставит «бідагу», природа поделится с ним, утешит его, укажет в своей необъятной области на что-нибудь схожее с его собственным существом. Вот летит орел по поднебесью, звенит крылом, рассекая воздух... бурлак слышит к себе участие:

Чого плачеш-тужиш?..
— Порадь мене, орле, що маю робити?

Не знает орел! Не знает бурлак! Летит орел «по високій високості», полетит он «через степ широку, через море синє»... Летит за ним воображение бурлака, развернулась юная душа. Явление вещей птицы вызывает из глубины души таинственную надежду:

Покидай сей край, де роду не маєш,
Ти йди на Вкраїну, там знайдеш родину,
Там знайдеш родину — любую дівчину.

(Макс., стр. 165).

Добро ему, если в самом деле встретит он подобное себе несчастное «чорнявеє» существо, у которого слезы капают, как роса с калиновых ветвей. Но горе ему, если он последует за орлом в даль заветную: путеводитель потеряется в облаках, а бурлак останется «в чужому краї, як зозулине пір'я на тихім Дунаї». Чаще всего доля гонит бурлака «до краю». Лета его прокачиваются без роскоши; он оглянется на себя: уже на лице морщины, волосы белеют, вздохнет тогда пуще бурлак, вздохнет за своими летами:

Літа мої молодії! Де ся ви поділи?
Чи ви в луги, чи в байраки геть од мене полетіли!

(Макс., стр. 170).

И горше станет его положение! Прежде воображение рисовало ему исподтишка надежды, теперь он видит, что «люди його не злюбили», что он «уже нікому не милий», почувствует сильнее свою безнадежность, свое одиночество, свое ничтожество в семействе человечества:

Літа пройшли скоро, як бистрії ріки,
І жив я в нещасті усі свої віки!
Остався я бідний щастя свого,
Усюди проходив — не знайду його.
Куди я не піду — щастя не маю,
Де мені жити бідному, сам я не знаю.
Ні куточка собственого, і всім я одкритий,
Як то тяжко сиротині на сім світі жити!

Тогда единственною отрадою его станет смерть: «Літа мої! — восклицает бурлак:

Коли доля нещаслива,— будьте коротенькі!»

(Макс., стр. 170).

Смерть не приходит, бурлак продолжает влачить горькую жизнь, жестокое бремя ее тяготит его донельзя, он смотрит на реку —

Такі його думки взносять: піду утоплюся!

Но голос религии, голос терпения взывает к нему из тайников души:

Не топись, козаче,— марно душу згубиш,
Треба з нею в світі жити, хоч її не любиш!

И бурлак допивает горькую чашу бытия до тех пор, пока провидение не сжалится над ним и «не визволить» его «з сього світу».

Не всегда, однако, бурлацтво проистекает из подобных причин: часто бурлак становится несчастным по собственной воле, горе его есть следствие страстей. Так, молодой казак, завидуя «щуці-рибі», которая в «морі гуляє доволі», а он молод да «волі не має», покидает мать, идет искать лучшего житья и потом проклинает судьбу. Так старому бурлаку, жалующемуся на недолю,

Обізвалася доля по тім боці моря:
«Козаче — бурлаче! Дурний розум маєш,
Що ти свою долю марне проклинаєш.
Та не винна доля, винна твоя воля,
Що ти заробляєш, то те пропиваєш».

Часто внутреннее сознание отзывается среди горьких жалоб на судьбу:

В старій жизні маю неспокій терпіти,
Що не вмів я молодими літами владіти.

IV. Поселянин. Жгучее, шумное лето заменяется меланхолическою плаксивою осенью. Так пламенно-бурное казачество уступило место томительно-тихому миру чумацтва и бурлацтва. Но осень не продолжительна: студеная зима скоро сменяет ее. Странным чем-то представляется для южного жителя это время покоя: не таково оно у нас на Руси, на севере. Наша земля весела, игрива, беззаботна, наше зимнее солнце, если не греет, зато блещет каким-то сладко-усыпительным светом. Такова поэзия малороссийского поселянина. Поселянин — последний образ, к которому нас приводит исследование народных малороссийских типов. Мы заметили выше, что малороссийский элемент в русской истории есть только орган возрождения юго-западной Руси. Теперь, когда это возрождение совершено, естественно должен начаться новый период жизни. Прежде народность наша представлялись в разных отделах, теперь всякая частность, провинциальность должна изглаживаться образованностью. Те классы народа, которые вкушают уже плоды новой жизни, не знают для себя местного различия. Только те, которые запоздали на пути

образованности, только те поневоле сохраняют в себе старые элементы. В настоящее время весь малороссийский элемент сосредоточился в простом классе деревенщины. Там доживает век поэзия малорусская. Оттого-то малороссийским поселянином и должно оканчиваться наше обозрение общественной жизни Южной Руси.

В жизни малорусского поселянина можно различить два периода, разделяемые чертами резкими; первый есть время его юности: «парубоцтво». Тогда он является беспечным, увлеченным фантазиею, преданным чувству, с страстями. Второй начинается для него с тех пор, как он женится. Тогда он станет рассудительным, прозаическим, чувства подавляются тяжестью забот и трудов, страсти угасают под холодными расчетами семейственной жизни. Бросим взгляд на оба периода.

Я заметил, что в песнях малорусских все прекрасное является под образом казака. И теперь еще словом «козак» обрисовывается мужская красота парубка, но предметы, обставляющие его положение, не те, желания проявляются иначе. Степь, конь, ловитва врагов не сверкают уже в этих песнях. Здесь спокойно, как в равнинах украинских. Любовь в них господствующее чувство, но она тиха, пламень ее сокрыт в глубине сердца.

Если парубок переступит за отроческие лета, когда по замечанию физиологов между мужеским и женским полами является какая-то неприязнь, пробуждается охота друг над другом подшучивать, в сердце отзовется неведомое до того беспокойство. Он затоскует, что у него нет «приятеля», что

Жаль серцю моєму,
Так жити самому.

Скоро он отгадает, чего ему хочется: «Вздихає до неба, що йому дівчини треба» и молит Бога, чтоб он услышал его «з високого неба» и дал ему «дівчину хорошу». Но пока еще ее нет, сердце распаляется. «Где она неведомая?» — восклицает он:

На всі світа сторони пішлю післоньки,
Де вона живе, де пробуває?
Нехай буду знати,
Де її шукати!

Летите орлы на полдень, а на север ласточки... узнайте, где моя суженая? Или нет! Я сам оседлаю коня, пущусь по горам, по долам, широко-далеко... Там, над тихим Дунаем, над синим морем, сидит моя суженая, умывает свое личко морскою водою, русою косою утирается... В какой мир очарования заносит его мечтательное воображение! Как бьется в нем сердце! Вздымаются груди!..

Ой, чи не найдеться такого чоловічка,
Щоб розрізав парубкові та білії груди,
Поглядів би я, подивився на своє серденько,
Як із жару серце молодецьке, воно розотліло,
Як із полум'я серце молодецьке, воно розгорілось.

Но вот пред ним мелькнул образ красоты, сбылись надежды юношеских лет, настало время полного разлива чувству, совершается заветная дума... Кому ее поверить? Кто может принять под залог святыню сердца? «Люди» його «будуть судити», девственное чистое сердце не ищет между чадами суеты поверенного, первая жертва не им! Она приносится тому, кто есть истинный виновник красоты, источник любви... Младенчески ясно обращается сердце юноши к Богу:

Боже! День добрий тобі!
Що вона руку дає мені,
Милим мене приймає,
Здоров'ям вітає [154]. (Вац. из Ол., стр. 309).

В то время года, когда зима пробуждается от зимнего холода и расцветает под живительными лучами весеннего солнца, в малороссийской деревне начинаются «улиці», ночные собрания парубков и дивчат, проводимые в шутках и песнях беспечною молодежью, в нежных изъяснениях влюбленными четами. В час, как «корови» идут «з діброви, а овечки з поля», когда солнце станет «низенько і вечір близенько», молодой парубок тихо подходит к окну своей милой, у которой двор «пересажен вишеньками», как будто нарочно, чтоб «голосок» любезного «не доходив до батька», он томным напевом призывает ее на свидание. «Смотри,— говорит он,— вот «зірочка вечірня вийшла проти місяця», выйди и ты ко мне, «моя зірочко ясная, моя рибонько, дорогий мій кришталю! Не бійся морозу, я твої ніжечки в шапочку вложу». «Постой,— отвечает ему милая: — Погоди, пока я

Своєму батеньку вечеряти зготую,
Білу постіль постелю,
Тоді вийду на улицю,
Тобі серце звеселю...»

«Надокучить» парубку «під віконечком стоючи»... но вот между вишневых цветущих деревьев крадется «чорноброва дівчина». Влюбленные бросаются друг к другу в объятия. «Серденько! Чого ти смутна, як вода каламутна, що хвиля збила? Чи не мати тебе била?» «Била,— отвечает девушка,— щоб з ледачим не стояла». Огорчится парубок. «Чи ти ж мене любиш справді, чи тільки смієшся?» — «Ой Бог знає, як я кохаю!» — отвечает, вздохнувши, девица. Парубок «бере її за рученьку, бере за другую, тулить до серденька, велить говорити, велить присягатися». Девица клянется: «Скарай мене, Бо-

же, на душі, коли я помислю» о другом. В свою очередь клянется и парубок:

О щоб я не дійшов додому щасливий,
Коли я до тебе несправедливий!

Успокоенные взаимными клятвами, любовники предаются нежностям. Парубок называет ее «червоною калиною, повною рожею, сивою зозулею», говорит, как ему «на її дивитися мило». Вот собирается улица. Влюбленные теряются в вихре игривой молодежи. Но когда месяц обтекает пол-неба, они ускользают из толпы, тихо прокрадываются к вербам, повесившим ветви в светлые волны озера, просят «місяця-перекроя», чтоб он «зайшов за комору», дал им наговориться... В час, как «соловейко, співаючи, обтрушує з листя ранню росу білесеньким світом, іде парубок із улиці на роботу». Целый день «очі» его обращаются туда, «де видно хрести» родной деревни. Придет «вечір»: опять те же нежности, те же упреки.

Проста любовь поселянина. Чтоб понравиться своей милой, парубок умывается, готовясь «на свою милую подивитись», хотя он ей и так «сподобався». Успеет ли что заработать — спешит купить ей подарков: «серебрене колечко» или «шовковую хустку», хотя для его искренней не нужно подарков. «Серебрене колечко сушить — крушить сердечко, а хустка головку ломить», он сам для нее дороже и «краще усього». Зимою, в метель, парубок является под окно своей возлюбленной «з корцем меду» и жалуется, что она долго не выходит к нему:

Добре тобі, по кімнаті ходячи,
А мені, на морозі стоючи,
Корець меду держучи,
Корець до рук прикипає,
Метіль очі забиває.

Летом во время жнив парубок «частує отамана горілкою, щоб не изнурял его милую работою. Иногда заботливость его «о своїй дівчиноньці» бывает чувственна, но так простодушна, так прелестна... Например, в отсутствие милой парубок, вспомнив, что уже пора ужинать, восклицает:

А де ж моє сердечко вечеряти сіло?
Нехай воно вечеряє та здоровеньке буде...

Сколь простодушна любовь парубка в своих отправлениях, столь же простодушна она в основании. Привязанность его к дивчине проистекает из взаимного влечения душ. В великорусских песнях найдете, что добрый молодец описывает подробно не только природные достоинства своей красной девицы, но даже одежду ее. Южнорус много-много, если мимоходом заметит, что у нее «брови на шнурочку» или «очі карі». Красота в песнях малороссийских изображается чертами

немногими. Еще менее могут при такой простоте иметь место посторонние расчеты, особенно богатство. Убогая всегда почти изображается по красоте и по нраву достойною любви в противоположность богатой, которая рисуется в невыгодном свете:

Багатая губатая, та ще й к тому пишна,
Убогая хорошая, як у саду вишня.
Багатая поганая ще й к тому гордиться,
Убогая хорошая всегда покориться.

Брак, основанный на расчете, представляется несчастным:

На погибель прийде тому,
Хто веде біду додому.
Вона скаже: «Я багата,
Моя правда, моя хата».

Вот какой совет подает «хлопцям» песня:

На посаг не уважайте,
Добрих жінок вибирайте,
З добрій ріллі, кажуть люде,
Ори плугом, а хліб буде.

В таких образах рисуют нам песни счастливую любовь парубка. Но вот любовь несчастная: измена девицы убивает любовника; дивчина «день» с ним, «вечір стоїть, а на другого вадить», рассерженный парубок иногда вспыхивает гневом:

Чорти б вбили твого батька з такою порадою!
Що я к тобі з щирим серцем, а ти з неправдою!

Случается, грозит он изменнице: «Шумітиме нагаєчка коло твого тіла», иногда он утешает себя, что если она нашла себе другого, то и для него «не буде Галя, буде другая та ще й кращая», но чаще всего, «тужачи за дівчиною», он «зчорніє, змарніє», свет ему опротивеет, он хочет убежать куда-нибудь «в затишу, де буде плакать — ніхто не услише». Попранное чувство, однако, не охладевается временем, не выплакивается слезами: парубок говорит, что хоть ему «більше на світі не любити», но он будет «до смерті за нею тужити». Любовь его никогда не превратится в желание мщения. Бог судья ей, что она не умела отвечать святыне чувства, он все-таки любит ее, больше, чем самого себя, и просит Бога об ее счастье:

Боже! Нехай у світі не знає злого,
Що їй найліпше — нехай має много!

Такое благородное чувство сопровождается обычною малорусам мечтательностью. Воображение создает дивный мир с мерцающими образами. Так, потрясенный любовник, теряя надежду, думает, что он некогда возьмет за себя милую, потом умрет «вскорості», его возлюбленная будет искать могилу друга, а его могила «край синього моря», там с ним скроются «любощі і тихая мова». Она придет к нему и станет сыпать землю на прах юноши, и под землею озовется к ней могильный голос:

Не стій надо мною! Не кидай землею!
Сама, мила, знаєш, що важко під нею,
Під сирою землею!

Еще глубже утопает страстное сердце в области фантазии, когда высшая воля лишает его любезной. Милый образ остается в душе светел, не отенен неприятными воспоминаниями. От глубокого сознания горя парубок вдруг переходит к восторженному самозабвению. «Давайте мне коня,— восклицает он,— коня *сивого*: погонюсь за девицею в землю глубокую. Наедайся, конь мой, и сена и овса, длинна дорога наша, а поедем мы разом с ветром буйным. Вот уже вечереет: там сидит она, где заря выглядывает из-за деревьев: вижу мою любку! Словно в окошечко смотрит, все так темно, ничего не видно, а она как солнце блестит».

Есть еще другая сторона в характере парубка, когда он предается мечтательной чувствительности, когда сердце его игривое разгульно кипит в области страстей, перебегая от ощущения к ощущению, от минутного чувства к другому. Это бурное состояние молодости. Веселый, разбитной малый ищет утехи, а не взаимного чувства. Ловко и легко покоряет нежное сердце дивчины, легко и скоро растравляет его. Какое ему дело до того, что у нее «болить сердечко». Какое ему дело до того, что обманутая красавица сравнивает себя в заунывной песне с «хмелиною», лишенною подпоры, устилающею грядки своими широкими листьями? Какое ему дело до всего этого? Он нашел себе другую, «кращую», идет к ней поздно вечером мимо окон прежней своей милой «і подає їй голос», как будто насмехаясь над ее грустью. И новую обманет он как прежнюю, не на одну еще «дівчину напустить туман густий», не одну «молодицю з ума зведе, сам чорнобривий, грошей много, нема йому впину». Случается, ревнивый муж подметит и «оперіже його ціпом», а он как ни в чем не бывал, повернется, засмеется, а встретит дивчат,— опять возьмется перед ними в боки. Раздольем такого молодца бывают «вечорниці», ночные зимние собрания деревенской молодежи, но там иногда находит коса на камень. Какая-нибудь оскорбленная красавица отомстит за все жертвы его ловкости. «На вечорницях»,— говорит песня,— есть «дівки чарівниці»: они «солому палять і зілля варять», зная чары, они «збавлять» навсегда «здоров'я молодому парубку», десять раз ему пройдет, а может случиться, что какая-нибудь не даст «довго з нею кпиться та сміяться». «Смійся,— говорит она,— смійся:

Не сміх тобі буде,
Як дам тобі зтиха лиха:
Повік не забудеш!
Ой хоч я дам, хоч не я дам,
Так дасть моя тітка,
Ізісохнеш, ізів'янеш,
Як ружева квітка.
У постелі лежатимеш,
Смертоньки бажатимеш,
У своєї матусеньки

Водиці прохатимеш:
«Ой дай мені, стара мати,
Холодної води,
Насміявся з дівчиноньки
Хорошої вроди...»

Поэзия парубоцкой жизни в последний раз заблестит в свадебных песнях и здесь оканчивается. Как «місяць-перебирчик перебирає всіма зіроньками», потом полюбит «навіки одну зіроньку вечірнюю» (верование мифологическое), так парубок, «перебравши» многими красавицами, полюбит навеки «одну кращую» и милую для сердца. Но жизнь брачная уже не играет теми лучами поэзии, в каких рисуется молодечество парубка. Она тиха и однообразна, только грозные тучи возмущающие спокойный небосклон супружеской любви, набрасывают на нее поэтическое покрывало. Южнорусская поэзия забывает супругов в счастливом состоянии, слегка и шутя упоминает о домашних раздорах, но в грозных картинах изображает то ужасное состояние, когда супружество становится источником земного бедствия и преступлений. Брак по несклонности имеет гибельные следствия: поселянин не хочет приняться за работу, горе терзает его сердце, он ходит по крутой горе, ветер раздувает его черные кудри: как ему «надокучило жити»! Посмотрит он «на чужі жінки: усі, як маковий квіт, а над його невдашечку» в целом свете хуже не найдется. И вздумает он думу страшную:

Візьму свою невдашечку та під білі боки
Та укину невдашечку у Дунай глибокий!

В червонорусской поэзии встречается много песен, в которых описывается убийство жены мужем. Такие песни отличаются ужасным зверством и бешенством. Видит жена, что муж идет к ней с топором, умоляет его не умерщвлять ее. «Я люблю тебя,— говорит она ему,— я мало жила с тобою!» Мужик отвечает:

Не нажилася, негідна,
І не будеш жити!
Ой підеш ти іще нині
В сиру землю гнити.
Буду, мила, тя різати,
Буду пробивати
Буду твої чорні очі
На ніж вибирати [155]

(Вацл. из Ол., стр. 490)

Часто неудовольствия между мужем и женою изображаются в шутливом тоне. Так например, в одной песне говорится, что у мужа была жена чрезвычайно капризная, муж долго потакал ей, наконец решился проучить свою половину: запряг ее вместо кобылы в воз и таким образом привез из лесу дров.

В жизни поселянина есть еще один тип новый, которому посвящено множество песен: это рекрут. Такие песни отлича-

ются жалобным тоном, изображая по большей части грусть при разлуке с семейством, горькое состояние солдата, но вместе с тем в них является сознание долга и преданность судьбе. Вот для примера одна рекрутская песня:

Круті гори, круті гори
На низ подалися,
Молодая дівчинонька
В парня удалася.
Які руки, такі й ноги,
Така й головонька,
Як зійдуться, обіймуться —
Люба розмовонька!
— Дівчинонько-пораднице,
Порадь мене, дівчино,
Як рідная мати!
— Яку ж тобі, мій миленький,
Порадоньку дати:
Одну ручку під головочку,
Другою обняти.
. . . .
. . . .
Ой у саду зеленому
Квіточки пов'яли,
Поміж тими квіточками
Дорожки лежали,
Понад тими дорожками
Кузоньки стояли,
Поміж тими кузоньками
Ковалі кували.
Вони кують і ллють, і гартують
Білеє залізо
Не на вора, не на розбійника,
А на сиротину,
На вдовиного сина,
А ще трохи погодивши,
Ведуть уловивши.
— Ви, сусіди, ви, близькії,
Вороги лихії!
Чому мене не звістили,
Як мене зловили?
Чому мені не сказали.
Як мене зв'язали?
Ой піймали ізвечіра,
Ніженьки скували,
Посадили у задочок
Та повезли в городочок,
Поставили у станочок
Та забрили лобочок.
Сюди-туди повертіли,
Кудрі облетіли,
Сюди гляну, туди гляну:
Ніхто не заплаче!
Тільки плаче та ридає
Сирітська мати.
Не плач, мати, не журися —
На те я вродився!
Не плач, мати, не журися —
На те я удався!
Білому царю на послугу,
Панам на поругу!
Білому царю послужити,
Панам угодити!

Теперь приступим к обозрению характера малорусской женщины. Тип женщины в малорусской народной поэзии рисуется самыми яркими красками оттого, что половина малорусских песен может по преимуществу назваться женскою. Только исторические думы, казацкие, военные и некоторые бурлацкие песни принадлежат мужчинам, вся масса песен обрядных: веснянки, колядки, петровки, купалки и свадебные поются исключительно женщинами. Особенно в последнее время песенность малороссийская становится достоянием женского пола, и потому на всей поэзии малорусской лежит отпечаток женственности.

Тип женщин в песнях разделяется на два вида, которые соответствуют двум периодам женской жизни: первый вид — девица, второй — замужняя женщина.

Характер девицы — поэзия, это ее сфера. Как в произведениях искусства девица является идеалом поэтического

творчества, так и народная поэзия изображает в девице верх красоты, кульминацию женского существа:

Мужняя жона з мужем розмовляє,
Бідная вдова плаче-ридає;
А над тую дівчиноньку,
А над тую молодую
І на світі нема!

Но так как поэзия принадлежит двум способностям человека — воображению и чувству, то и тип девицы выказывается в двух периодах ее жизни: первый есть тот период, когда девица предана воображению; второй, когда она предается чувству. В первом мы видим характер девицы в то время, когда в ней еще не пробудилась потребность полной жизни и вся деятельность ее направлена к тому, чтобы поспешить насладиться блаженным коротким незнанием. Этот период заключается в играх, обрядах и особенном цикле поэзии — обрядных песнях, сопровождающих невинные занятия молодости. Здесь открывается нам жизнь, полная гармонии и внутренней связи с природою. Таким образом многие девичьи игры — подражания явлениям физической природы и называются именами птиц, деревьев и т. п., напр., журавель, галка, тополя и т. п. Девицы, собираясь в хоровод, изображают то, что видят в природе. Песни, сопровождающие эти игры, носят форму описательную, аллегорическую, впрочем без умышленного какого-нибудь применения; аллегория состоит в том, что существам физического мира придаются человеческие атрибуты. В других песнях видна глубокая древность; мифологический период выказывается мерцающими призраками в хороводах, которые носят названия Дуная, Дона, Даньчика, Кострубонька, в песнях, описывающих превращения в деревья и птицы, в отрывках о непонятных событиях с неизвестными и необъяснимыми именами. Наконец, есть третьего рода игры с песнями, в которых драматически разыгрываются различные происшествия человеческой жизни. К таким, например, принадлежит игра мать и дочь, в которой одна из девиц изображает дочь, готовящуюся к свадьбе по воле матери; вот, например, игра муж и жена, где изображается, что жена предается забавам и веселостям, и муж никак не заставит ее заняться хозяйством. Уж поросли и дети, надо выдавать дочерей замуж, а сыновей женить, а жена все гуляет. Муж употребляет ласки, жена ничего не слушает, наконец он начинает гнать ее прутом домой. Это все разыгрывается в хороводе с принадлежащею песнею, которая носит драматическую форму. Я приведу ее здесь:

— Гей, жоно, додому!
Гей, суко, додому!
— Бісе-муже! Не піду,
Тебе бісом становлю.
— Гей, жоно, додому!
Гей, суко, додому!
Діти плачуть, їсти хочуть
Та йди, давай!
— Там на полиці
Дві паляниці
Та й сам дай!
— Та вже ж тоє поїли.
— Якої трясці схотіли!
— Гей, жоно, додому!
Гей, суко, додому!
Дочки плачуть, заміж хочуть
Та йди, давай!
— Там у скринищі
Та три плахтищі
Та й сам дай!
— Та вже тоє поносили!
— Якої трясці схотіли!
— Гей, жоно, додому,
Гей, суко, додому!
Сини плачуть, женитися хочуть
Та йди, давай!
— Там у боднищі
Три жупанищі
Та й сам дай!
— Та вже тоє поносили!
— Якої трясця схотіли!

— Чи видали ви,
Чи слихали ви
Мою жону на торзі?
— Не видали ми,
Не слихали ми
Твоєї жони на торзі!
— А я і сам бачу
І сам бачу!
— Хоч бачиш, та не озьмеш
Та не озьмеш!
— Та поїду я з торгу до торгу,
Та куплю я жоні якраз пояс!
Ой дай, жоно, та поміряю,
Чи в час, чи гаразд,
Чи не коротко?
А жона дметься,
Мірять не дасться.
— Та, жоно моя, жонухно,
Ревнивеє серце моє!
Та поїду я з лісу до лісу,
Та наріжу я дубців-крушців,
Та стану я жону бити-карати!
Та, жоно ж моя, жонухно,
Ревнивеє серце моє!

Это выражение невинного юношеского периода жизни, когда дума только что начинает покрывать лицо, когда все еще ново и самые неприятности жизни представляются легкими. Вот собираются девицы в хоровод:

Грайте, дівочки, грайте!

Время девичества коротко, надо же его провести так, чтоб чем помянуть в старости; это философия малороссиянки, ее подсказывают даже родители:

Гуляй, доненько, скільки хоч,
Двічі молодою не будеш,
Як заміж підеш — забудеш,
Як стара станеш — згадаєш.

Еще пока сердце не знает любви, пока не познакомилась девица с ее радостными мучениями и мучительным наслаждением, она весела, шутлива, беззаботна; вот сходятся дивчата с парубками, дивчата подсмеиваются над их одеждами, рассказывают, как на торгу продавали молодцев с девицами:

По денежці молодець,
Як печений горобець;
По три копи дівочка,
По чотири кісочка.

Или как «хлопці» путешествовали

Сім літ та по запічку,
А чотири та по припічку;

или как ездили на охоту, поймали комара и

Стали суди рядити,
Як комара ділити:
Сьому-тому по стегну,
А Якушці тулупець,
Що хороший молодець,
А Ількові печінка —
Обірвався з причілка,
А Стецькові хвостище,
Що великий хвастище.

Эти шуточные картины наивны, милы и не оскорбляют стыдливости, потому что их рисует скромное девичье воображение. Но среди сладкого забытья пробуждается в юной душе чувство темное, которое хотя неясно, но уже беспокоит сердце, это предвкушение жизни, первый шаг к горькому сознанию. Что-то будет с девицей? Не заглушит она сердечного голоса звонкими песнями, топотом хороводов. Плетет она барвинковый венок:

Ой вінку, мій вінку, хрещатий барвінку!
Я ж тебе звила вчора звечора...
Та коли б я знала, що з немилим буду,
Я б гірший звила.

Сколько ни веселись дивчина, а придет пора, когда распрощается она с своей «воленькою», начнутся тяжелые заботы, тогда другие дивчата пройдут в свою очередь гулять на зеленый луг, а она будет хлопотать около печи, горшков и домашних птиц. Даром «її кохав батько, годувала мати», не для нее цветут в садике цветики, пройдет пора наряжаться в сельские наряды и веселиться, дай только Бог, чтоб она «пішла за милого».

Но вот другой период девичьей жизни, сердце ее бьется, голова горит, это пора любви, когда тайна существования земного открывается для нее. Вместе с сладостями любви она познает и горечь жизни. Как несмело она переступает за порог незнания! Сколько препятствий останавливает ее: девическая стыдливость, боязнь родителей, опасение, чтоб ее не обманули, страх худой славы, чтобы на нее дурно не говорили, как все это ее смущает! Казак зовет дивчину «на улицю»: «батько у неї добрий, а мати старая» не пускает «доньку на улицю» за тем, «що вона молодая», чтоб «не загубила своєї долі». В сладко-тревожном ожидании сидит она на одинокой постели, «поки свічечка згасне, батенько засне», выйдет на улицу, кругом боязливо оглядывается, «не подоба дівці проти козака виходити, узнають люди — будуть осуждати», а заметит мать, будет бить ее «ключем» от коморы за то, что у нее есть «чорнобровий». Боится она и самого парубка, не знает еще, любит ли он ее или «тільки сміється». Но доверчивое сердце скоро покоряется клятвам и уверениям, и девица лю-

бит так, что уже не чувствует отдельно существа своего. Любовь малороссийская носит дух патриархальности: девица смотрит на милого не только как на любовника, но как на покровителя:

А хто мене та без тебе, серденько, пригорне?

Он для нее дороже отца и матери:

Батько милий, мати мила, миленький — миліший.

Всем она пожертвует ему: попроси у нее чего-нибудь отец, мать, сестра, она б им отказала, попроси милый — для него нет ничего заветного. Если б он тонул, дивчина с радостью бросается в воду и лишится жизни, только бы спасти милого. Если б он ее покинул, перестал любить, дивчина не забудет его, пожелает ему счастья с другой, а сама будет питаться своею горестью, ничем в свете неутолимою:

— Буду Бога я просити, щоб ти був щасливий,
Чи зо мною, чи з другою, повік мені милий.
Як не схочеш, серце моє, дружиною бути,
То дай мені таке зілля, щоб тебе забути!
— Єсть у мене таке зілля близько перелазу,
Як дам тобі напитися, забудеш одразу!
— Буду пити через силу, краплі не упущу,
Хіба тебе я забуду, як очі заплющу!..

(Макс. изд. 1, стр. 119).

Песен о разлуке очень много, и все они проникнуты грустью. Вообще в любви дивчины малорусской мало пламени и страсти, она более тиха, томна и спокойна; но оскорбленная святыня сердца мстит за себя иногда слишком отчаянно: в малорусской поэзии резко отделяются от других и по содержанию и по чувству те песни, в которых девушка отравляет своего любезного за измену. Приведем здесь одну из них:

— Ой сон, мати, сон головоньку клонить!
— Отсе тобі, мій синочку, своя воля робить,
Що до тебе, мій синочку, сама дівчина ходить.
— Нехай ходить, нехай ходить, вона вірно любить,
Вона мені, молодому, дружиною будеть.

У дівчини чорнявої весь двір на помості,
Та позвала дівчинонька козаченька в гості.
Поставила козаченьку пиріг на талірці.
В первім розі у пирозі шевлія та рута,
В другім розі у пирозі лихая отрута.
Ой не вспіла дівчинонька край віконця сісти,
Поспішився козаченько той пиріг із'їсти.
Вийшов козак із сіней, за серце береться,
Стоїть дівка на порозі, з козака сміється.
— Ой не смійся, дівчинонько, далебі не смійся,
Я у тебе, молодої, отрути наївся.
— Тоді тобі, козаченько, ся отрута минеться,
Як у полі при дорозі сухий дуб розів'ється!

Тип малорусской девицы высказался в последний раз самыми резкими чертами в свадебных песнях. Два чувства

волнуют ее и соответствуют двум периодам ее жизни, какие мы показали. Дружки поют о том, что чувствует, что думает молодая: невесте жаль «батенька», жаль «матінки», жаль своего «дівуваннячка», жаль своих игр, своих лент, веселость увядает под тяжестью житейского бремени. С другой стороны, в ней господствует любовь сильная и возвышенная. Таким образом, предметом свадебных песен бывает: или сожаление невесты о минувших радостях юности, или же выражение любви к жениху. Брачную жизнь не представляют ужасной для невесты, как напр., в песнях великорусских, где поется:

Ступишь ли ногой —
Поглядят все за тобой,
Махнешь ли рукой —
Засмеются над тобой,
Молвишь ли словечко —
Передразнивать начнут,
Сядешь ли за стол —
Все куски во рту сочтут,
Станешь молчать —
Станут дурочкой величать!

(Сахар. Свад. пес., стр. 149).

Такое несчастное положение не угрожает малороссиянке. Если дружки и говорят, что у свекрови не будет ей так хорошо, как у отца, то это больше потому, что жизнь замужней женщины посвящена труду и заботам, но здесь не должно видеть того ужасного положения женщины, в котором тиранство мужчины делает из нее бессмысленное орудие. Великорусская невеста плачет, и нельзя не плакать, когда загодя грозят, что муж будет бить ее плетью шелковой. Украинку спрашивают:

Чого, Марусенько,
Чого, пануненько,
К столу припадаєш?
Либонь, лихого свекра маєш?

Она отвечает:

Чи лихого, чи не лихого:
Не буде, як батенько!

«Плаче наша ластівочка» не потому, что думает дурно об свекрови, а потому, что «свекруха — не матінка» (Русск. весил., стр. 129), это любовь к родителям, которая только и может послужить залогом любви супружеской. Вообще по малороссийскому понятию брак есть акт жизни священный, торжественный, свадебные песни проникнуты религиозностью и особенно прелестны те из них, которые поются сироте. Над невестою раскрывается небо, душа усопшей матери стоит пред престолом Христа и просит, чтоб он позволил ей сойти на землю, посмотреть на свое «дитя»:

Чи хороше наряжене,
Чи в час посажене?

Вот свободная душа слетает на землю, взглянет на девицу и опять возвращается на небеса вместе с радостным чувством, что дочь ее вступила в священный союз, но и с грустным, потому что видит, как все на земле ничтожно пред жизнью небесной.

Счастливый брак приносит благословение Божие и счастье земное:

Де муж з жоною у любові живе-проживає,
Там святий Миколай на радість уступає.

«Молодиця», замужняя женщина, встречается большей частью в песнях шуточных или же в таких, где описывается несогласие брачной четы. Мы уже заметили, что счастливая жизнь супружеская исчезает из песен потому, что слишком однообразна. В пример несчастного супружества, измены жены мужу можно привести песню о Семене и Катерине, напечатанную в первом издании Максимовича. В Галиции есть песни, в которых описывается убийство мужа женою с таким же зверством, каким отличаются злодеяния мужьев. Такова, наприм., песня о Параске в сборнике Вацлава из Олеска. Иногда песни о горестном положении замужней женщины проникнуты жалобами на родителей:

Десь ти мене, мати, на місті купила,
Що ти мене, мати, навіки втопила!
Ой мати моя, що ти гадала,
Що за нелюба світ зав'язала!
Та було б не рубати зеленого дуба,
Нащо ж було брати, коли я не люба.
Та було б не рубати зеленої вишні,
Нащо ж було брати, коли не до мислі!
Та було б не рубати зеленого гаю,
Нащо ж було брати із іншого краю!
Ой мати моя, калиновий цвіт,
Що зав'язала за нелюба світ!
Лучче мені, мати, гаряч пісок їсти,
Ніж із нелюбом вечеряти сісти!
Ох мати моя, що ти гадала,
Що за нелюба світ зав'язала!
Лучче ж мені, мати, тяжкий камінь зняти,
Ніж із нелюбом та вік коротати.

Не всегда несчастье замужней женщины происходит от тиранской воли родителей. Часто неопытная девушка сама бросится в пропасть и после того плачет, когда уже нельзя ничего воротить:

Бідная моя головонька,
Нещасная моя доленька,
Матуся в мене не рідная.
Посилають мене по воду
Незобуту, незодягнену
І головку непокритую,
Як побачить рідний батенько:
«Не плач, дитя моє милеє,

Ні на батенька, ні на матінку,
А плач ти на свою воленьку,
Що попалась у неволеньку!»

Но другая сторона, в которой выказывается «молодиця», чаще является в малороссийских песнях: это сторона шутливая. Таких песен очень довольно, многие проникнуты малороссийским юмором. Такова, наприм., песня «Била жінка мужика» (Макс., изд. 1, стр. 138) или «Чи я в мужа не жона» (там же, стр. 132).

Если в состоянии девицы женщина является достойною любви, то есть другой тип, в котором она достигает высокого уважения: это мать. Мы уже несколько раз имели случаи заметить, что материнское благословение у малороссиян считается не только залогом счастья на земле, но и блаженства небесного. И потому мать дороже и милее всего на свете. Спрашивает мать сына, кто ему милее:

Чи жінка, чи теща,
Чи ненька рідненька?

Сын отвечает:

Теща для привіту,
Жінка для совіту,
Матінка рідна
Лучче всього світу.

Это уважение, во-первых, основывается на естественном чувстве, во-вторых, на религиозности, но кроме того еще и на благодарности. Мать, родив сына в болезнях, занимавшись его младенчеством и заботами, имеет право требовать, чтоб все это помнили, и признательный сын не забудет, чему одолжено дитя своей матери:

Як мною ходила,
Своє серце в'ялила,
Як мене родила,
В Бога смерті просила,
Як мене колихала,
Темної ночі не спала.

Мать изображается всегда с безграничною любовью к детям. В одной думе говорится, что сыновья выгнали старую мать, и она принуждена была жить у соседей работницею, каждый день заливаясь слезами. Бог наказал неблагодарных сыновей: не стало у них хлеба, в доме пошло все кверху дном, забыли их друзья-приятели. Сыновья раскаялись и пошли просить мать свою в дом. Мать простила их тотчас, потому что

Хоч мати кляла-проклинала,
А все думала-гадала,
З моря душу виймала,
Од гріхів одкупляла.

Так-то и в самые жестокие минуты огорчения мать не может расстаться со своим чувством. Любовь матери выше всего; ни сестра, ни жена не могут так любить. Любовь матери

бескорыстна. Эта любовь не ограничивается одним чувственным попечением, напротив, она разумна и сознательна более, чем какая-нибудь другая любовь. Мать заботится о своем дитяти, хочет дать ему нравственное добро. Всякий дурной поступок дитя скрывает от матери, ибо материнская любовь неразлучна с нравственностью. Так девушка, которая бегает на улицу, боится, «щоб мати не знала».

Сестра у малорусов есть также лицо, достойное любви и уважения. Ссора брата с сестрою считается одною из причин наказания Божия над испорченным обществом рода человеческого:

Тим на світі хліб не родить,
Що брат до сестри не говорить,
Тим на світі не ладиться,
Що брат сестри цурається.

Сестра для брата — советница и поверенная сердечных тайн, но иногда между ними поселяется недоверчивость по поводу любовных дел. Дивчина боится брата, чтоб он не узнал об ее связях с парубком, а брат говорит своей милой, что сестра его «розлучниця» и мешает им соединиться. Есть песня, «як сестра отруїла старшого брата», чтоб выйти за молодого казака. В пример ужаснейшего греха приводится кровосмешение брата с сестрою. Сказка говорит, что брат, не зная, хотел жениться на сестре, но она пред свадьбою провалилась сквозь землю.

Жизнь женщины заключается в кругу семейства, и до сих пор мы видели ее в различных положениях семейного быта. Но есть еще один тип, где она не принадлежит уже к семейству. Это тип знахарки (ворожеи). Преимущественно все волшебные и суеверные отправления находятся в руках женщин, особливо старых, так что самое слово «стара» указывает на ее знание волшебства. Это ремесло, которым занимаются старухи, до чрезвычайности распространено между малорусами и разделяется на виды. Женщина, знающая тайные силы, может употреблять свою науку и на добро, и на зло человеку. Есть ворожеи, которые лечат, заговаривают и всегда приступают к делу с молитвою и желанием добра ближнему, но есть ворожеи злые, которые знаются с бесами, портят людей и делают всякое худо. Отравление ядом также причисляется к волшебству. Впрочем, ведьма упоминается в песнях мельком и редко. Подробное рассмотрение ее принадлежит народной демонологии.

V. Пан. Народная поэзия как достояние многочисленного класса выражает более быт простого народа. Впрочем, есть песни, в которых являются лица класса высшего: владельцы, паны, шляхтичи, из которых многие были природные поляки,

а большая часть чисто русские, но уже принявшие польские нравы и характер. Это причиною, что старинная аристократия рисуется не в выгодном свете. В народных рассказах и песнях приписывается панам буйство и своеволие; таким образом осталась еще и поныне память об удальстве пана Каневского[156], о котором заднепровские старожилы рассказывают, как приволжские старики о Пугачеве[157]. Встретив в Немирове хоровод девушек, он погнался за одною из них — дочерью бочара, девушка побежала от него, предостерегаемая добрыми людьми; гайдуки погнались за нею, поймали, и пан хладнокровно застрелил ее «з рушниці». Галицкий вариант этой песни влагает в уста пана Каневского такое панское сожаление:

Хорошеє дівча було — мусивем стріляти!

(Вац. из Ол., стр. 449).

Как свидетельство сластолюбия и подобного зверства может служить история Немеривны.

У какой-то старухи была дочь. Пан напоил мать ее и купил у нее право взять к себе девушку. Несчастная, проживши у пана день, убежала пешком, босая, по выжженной степи. Пан бросился за нею в погоню и рассерженный резкими ответами Немеривны:

Сам не молод, та й сам єси не до мислоньки моєї!

привязал ее к коню и потащил по терновикам. Немеривна, окровавленная, избитая, попросила ножа у пана, чтоб вынуть из ног шипы, и ударила себя в сердце. Пан взял мертвое тело и повез к своей матери, которая прехладнокровно сказала ему: «Вези, откуда взял». Пан везет ее к Немерихе и с адской иронией говорит:

Везу тобі твою дочку п'яненьку,
Упилася, тещенько, од коня,
А заснула, тещенько, од ножа.

Другая подобная песня свидетельствует о том ужасном отвращении, какое питали малороссияне к этим сластолюбивым панам. Какой-то пан, по прозванию Шенделеченко, поехал сватать девушку у старухи. Мать согласилась, дочь не захотела, наконец решилась исполнить волю матери. Чрез несколько дней Настусенька убежала домой, несмотря на все ласки пана. Шенделеченко прибежал за нею, но увидел ее мертвою. Настусенька, попросив у матери ножа отрезать «полотенця», закололась. И сплеснул пан руками:

Не схотіла Настусенька жити із панами!

Во времена возмущений жестоко отплачивали панам ненавидящие их подданные: тогда все припоминалось. Я укажу здесь на прекрасную песню об Левенченке. Молодец разгулял-

ся, пил вино, «придбав собі» вороных коней и дорогих одежд; несмотря на увещевание старой матери не слушался пана, рубил заповедный его лес, был пойман и брошен в преисподнюю. Там сидел он долго и узнал, что уже третье лето наступило со времени его заключения, от проходивших девушек, которые бросили ему в окошко цветок. Наконец гайдамаки разбили замок и освободили Левенченко. Песня кончается так:

Та лежать пани порубані-посічені,
Вони од Левенченка не втечені.

Тогда в отмщение за Бондаривн и Немеривн отчаянный казак, разорив замок, убивал владельца и поступал, как хотел, с несчастною панною, преданною в жертву его грубому сладострастию. Подобно пану, привезшему мертвую Немеривну к воротам ее матери, гайдамаки привозят весть пани Марусе о том, как они купили у ее пана коня:

В холодній криниці могорич запили,
На гнилій колоді гроші полічили,
Під гнилу колоду пана підкотили.

И те, у которых еще не зажили спины от роковых канчуков, заливаются страшным смехом при виде сожженного замка и замышляют, что им делать с панами, и выдумает какая-нибудь умная голова:

... а я знаю, що робити:
Молодого того пана до стіни прибити.
Ой прибити руки й ноги та ще й меж плечима,
Та щоб він на нас дивився чорними очима![158]

(Вац. из Ол., стр. 81).

Совсем иное понятие о пане русском, пане, слуге царя православного получили малорусы после счастливого соединения их отечества с Великою Россиею. Вражда к панам заменилась уважением таким, что в одной религиозно-нравственной думе одною из причин гнева Божия на мир поставляется неуважение подданных к господину:

Ой тим же ми в пана Бога ласку утеряли,
Шо ми своїх панів-господ усе прогнівляли.

VI. Жид. Подобно, как дворянство, принадлежа политически к Малороссии, существовало вне оной, еще менее входил в состав малороссийского народа жид, слуга пана, орудие его воли. Несчастные дети Израиля везде пили горькую чашу, но везде умели хитростью и уловками приобретать богатство и, несмотря на свое унижение, играть значительную роль. Известно, что в западной и южной России жило и теперь еще живет множество евреев. Будучи предметом ненависти и презрения христиан — католиков и русских, нигде так не пользовались они выгодами, как в Украине. Причины тому были: во-первых, обычай отдавать на аренду помещичьи имения, во-вторых, крайнее унижение русского народа и, нако-

нец, нерадение малорусов в занятиях торговыми промыслами. Таким образом, хотя жид никогда не выходил из титулов: мерзенного иуды, собаки, но взявши на аренду панское имение, до того властвовал над презиравшими его русскими, что заставлял, как рассказывают старожилы, бедного украинца продавать ему барана за злотого, потому что от пана был выдан приказ никому ничего не продавать, кроме жида. Когда наступила отчаянная борьба русского народа с польским, жиды попались, как говорится, между двух огней. Поляк всегда готов был выставить жида на убой, чтоб избегнуть самому беды. Ненависть к ним малороссиян возросла еще несравненно более с тех пор, как они брали на откуп церкви. В одном Баре Кривонос перерезал их до 15.000. Казак, шутя, убивал жида и мучил его без всякой жалости. В одной песне говорится, что казак приехал к жидовке и начал волочиться за ее дочерью. Хаюня до того доверилась казаку, что решилась с ним бежать. Но казаку нужно было не молодой жидовки, а денег и имения старой матери. Когда рано в субботу родные ушли в синагогу, казак подъехал к двору с тремя возами:

На перший віз брали скрині, перини,
А на другий віз брали гроші золоті,
А на третій віз сідали — гой! гой! — вони обоє.

Но едва только выехали они на мост высокий, как

Кинув Івась Хаюню у Дунай глибокий:
«Плавай, Хаюню, від краю до краю,
Коли-сь не знала нашого звичаю».

(Жег. Паул., т. II, стр. 19).

Малорус изображает жида до крайности трусливым и смешным в минуты опасности. Приехал, говорит песня, казак к жиду на шабаш и начал требовать у него денег. Жид отвечает, что у него нет денег, что он заплатил за чоп (старинная подать за шинкованье). Казак грозит его убить — и жид отдает ему деньги. Недовольный этим, казак приказал позвать жену жида. Жид отвечает, что она куда-то ушла; казак опять начал грозить — и жид позвал свою Хаюню. Наконец казак приказал ему танцевать. Жид отговаривался тем, что у них шабаш. Но когда казак повторил опять прежнее, жид начал отплясывать, припеваючи:

«Ой трандаром! Трандаром!
Перед паном Федором!

А ты, шабаш, извини,— прибавил он: — сам видишь, что мне беда приходится» (Жег. Паул., т. II, стр. 42).

Подобных анекдотов очень много. Все эти рассказы хорошо показывают положение жидов в беспокойной Малороссии. Осталась память об одном пане, который поймает было жида, заставит его креститься, потом посадит на дереве, прикажет

кричать по-кукушечьи и застрелит. Зато, попавшись в беду, особенно во время вражды поляков с русскими, жиды умели следовать пословице: «Поможи, Боже, вашим и нашим». В памяти народной остались те прекуриозные штуки, которыми так отличались жиды. Если казаку нужно было сделать что-нибудь необыкновенное или вывернуться из опасности, то никто так ему не мог услужить, как жид. Русский в простоте сердца изумляется проделкам жида, ему никогда так не выдумать, да и никогда он не унизится до того, чтоб ему выдумывать.

Отвращение к жидам дошло до того, что народная фантазия в образе его выводит дьявола-искусителя, который для обольщения принимает человеческий образ. Ничего нет приличнее, как явиться ему в образе жида. В сборнике Вацлава из Олеска есть песня, где дидко Мальхемус приехал в жидовскую школу и взял с собою жида Мошку (Вац. из Ол., стр. 401). При всей ненависти к жидам есть в них одно достоинство, которое сознают малорусы: это твердость их в вере праотцов. Пословица говорит: «Над жида нема кріпшого в вірі».

VII. Ц ы г а н. Сколько презренен жид, столько же презренен, хотя не столько ненавистен, цыган. Народ изображает его обманщиком, вором, но притом неуклюжим и смешным, с особенной тупостью ума, которая мешает ему найтиться в минуту опасности. Но цыган при всей его неповоротливости — чрезвычайный хвастун и нередко выигрывает своим уменьем кстати солгать. В одной сказке цыган, самый тщедушный, переспаривает в силе черта, беспрестанно хвастая, что он сделает то и то. Цыган старается везде хитрить: выказывает притязания на тонкие и хитрые выдумки и остается дураком. Так, например, цыган решился зимовать в сажалке в той надежде, что уже прошло Рождество и время идет к Великому дню, следовательно, большого холода не будет. Цыган изображается волокитою, но всегда неудачным и осмеянным. Ему приписывается крайняя неточность в исполнении данного слова. Обыкновенно, если кто не держит слова, того называют цыганом. Цыганка, напротив, в народной поэзии изображается не только не глупою, но обладающею сверхъестественною силою — волхвованием. Она колдунья, ворожея, узнает по ладони судьбу человеческую, знает средства возбуждать любовь и способна таинственными словами сделать человека в одно мгновенье счастливым или несчастным на всю жизнь. В одной песне цыганка по просьбе девушки отрезала ей косу, сожгла и приказала настоем из этого пепла поить казака (Макс., изд. 1, стр. 94). В заклинаниях старых баб есть цыганские слова, заимствованные от цыганок.

Мы бросили взгляд на те лица, которые хотя существовали в Малороссии, но не принадлежали к южнорусскому народу.

Теперь посмотрим, как этот народ понимал народы чужие, имевшие с ним историческое соотношение. Эти народы: 1) ляхи (поляки), 2) москали (северные русы) и наконец 3) татары и турки.

1) Поляки. Нет нужды повторять тысячу раз сказанное и всем давно известное, что малорусы питали закоренелую ненависть к полякам, своим единоплеменникам славянам, но разноверцам. Народные песни могут подтвердить эту истину сотнею примеров, но все они привели бы нас к тому, что, к несчастью, мы слишком знаем. Лучше посмотрим, какие качества народ приписывает своим врагам.

Первое качество, отличающее ляха, есть то, что он католик, недоверок, то есть человек не неверный, не басурман, но такой человек, который верит не так, как должно. Католик в глазах украинца и прежде был и теперь остается в невыгодном свете. Иногда религиозная ненависть простиралась до того, что католика называли вовкулакою; о Савве Чалом говорит песня, что коль скоро он сделался католиком, то зазнался с бесами и стал «знахорювати». Второе качество есть то, что он враг Руси, русской веры, русского народа: так привыкли смотреть на него малорусы. «Не день, не два ляхи Україну плюндрували, добрі молодці добре Україну плюндрують; завладіли неправдиво краєм нашим ляхи, та немає лучче, як у нас на Вкраїні та немає ляхів» — вот выражения из песен, которые показывают, в каких отношениях были два народа между собою. Лях изображается коварным. Песни подтверждают событиями справедливость такого мнения. Так, например, сотника Гонту [159] паны

...насамперед барзо привітали,
Через сім днів з його кожу по пояс здирали.

(Макс., стр. 126).

Не лишним кажется заметить здесь, что и малорусы считали себя вправе поступать таким же образом с поляками. Так, например, при взятии Нестерова в 1648 году казаки дали слово отступить от города, а потом бросились на замок и произвели страшное кровопролитие (Pamięt o wojnach koz. стр. 9). Во время уманской резни сотник Гонта, присягнувши служить королевству, на другой же день соединился с Железняком [160].

Вообще вся история кровавой вековой распри двух народов запечатлена коварством и беспрестанным нарушением слова с обеих сторон.

Поляк изображается охотником пить, гулять, бражничать. «Що ти за дорогими бенкетами уганяєш?» — говорит в песне господарь молдавский Потоцкому (Макс., стр. 41). В думе о

трех полководцах («Запор. стар.», ч. I, стр. 103) казаки говорят, что ляхи с их костей сварят себе пир. В этой горькой иронии враги народа русского изображаются с своими слабостями. Насмехаясь над пышностью, с какою поляки выезжали в поход, малороссияне, вспоминая пленных польских гетманов, говорили:

Поїхали з бучністю до Криму ридвани,
А вози скарбові козакам остали,
Або з їх худобу свою полатали.

Народная память сохранила рассказы о своеволии и ссорах панов между собою. Намеки на это находятся и в песнях и в пословицах, например: «Нема добра в нашім селі, бо панів багато».

Есть пословица: «Пани скубуться, а в мужиків чуби болять». Малороссияне насмехались и над приверженностью шляхтичей к свободе: «Хоч спина гола, та своя воля» и над избранием в короли: «Не вмію ні читати, ні писати — мене хочуть королем обрати».

Лях изображается также беспечным и нерассудительным, например в этих пословицах: «Як коня вкрали, так він і конюшню замкнув», «Дожились поляки, що ні хліба, ні табаки». Лях изображается также хвастуном. Во многих песнях найдете выражения: «Хвалилися ляхи-пани» и пр. В думе о Чигиринской битве ляхи в знак презрения к русским заранее выставляют им перед глаза орудия казни. В песне о Пилявской битве рассказывается, как храбро и бодро выходили ляхи на войну, и все кончилось тем, что только казаки ударили с пушек, то

Ляхи як стояли, то так і пропали,
Тільки одні козаченьки в сурми сурмовали.

Нигде не было столько всесветных пройдох, искателей приключений по белу свету, готовых быть чем хотите, как между шляхтичами. Стоит только вспомнить нашествие поляков на Россию в начале XVII века. Из каких молодцов составлены были ватаги Лисовского [161], Сапеги [162]? Кого не было в войске Тушинского [163]? Такой всесветный шляхтич является в думе о Самойле Кишке. Это лях Бутурлук [164], сотник переяславский, который «для панства великого, для лакомства нещасного потурчився, побусурманився», который бил по щекам своих единоземцев малорусов, а потом подседал к ним с предложением изменить христианской вере, но когда казаки побили турков, он униженно просил Самойла о пощаде. Гетман оставил его в живых «за яризу войскового» (Малор. и черв. дум., стр. 13—27).

Впрочем, малорусы ненавидели в ляхе не поляка, а «пана». Оттого всегдашний эпитет ляху — «ляшки-панки» или «пани ляхи».

По прекращении религиозных беспокойств в Малороссии ожесточение против поляков угасло. В позднейших песнях лях представляется только вертлявым, ветреным волокитою:

Ляшок гожий, ляшок милий...
. . . .
. . . .
В ляшка шабля, в ляшка вуси,
Не жаль мені поглянуться,
В ляшка очко чорненькоє,
В ляшка тіло беленькоє,
. . . .
Чисто оголився,
В жупан вистроївся,
Гузи йому у кунтуша...

Но в любви он не верен:

Три дні мене любив,
На весь вік загубив!

Старые люди смотрят невыгодно на волокитство ляхов за женами и девушками. В одной песне говорится, что мать гнала свою дочь от ляха, которого девушка полюбила за то, что

А у ляха вершок низький, широкі опушки.
(Вац. из Ол., стр. 225).

В другой песне рассказывается, как лях подманил из Киева малороссиянку, но братья догнали его и изрубили, несмотря на просьбы сестры (Макс., изд. 1, стр. 121-123). Видно, женщин не слишком занимали политические дела, и поляк не был им так противным, как гайдамакам.

2. Москаль. Несколько веков отдельной особой жизни на севере и юге России произвели различие между жителями двух краев русского государства. Несмотря на соединение Великой России с Малою, жители той и другой смотрели друг на друга как на особенные народы, тем более бросались им в глаза индивидуальности, что между ними главное, коренное, общее — все было единое. Вера одна, взгляд на веру несколько разный; язык один, наречия разные, главные понятия жизни одинаковы, обычаи разные. Сблизившись друг с другом, они начали рассматривать покороче эти особенности и находили недостатки, от этого рождались взаимные насмешки. Многие пословицы малороссийские укоряют великорусов в тех качествах, которыми великорусы в самом деле резко отличаются. Наприм., пословица: «Коли москаль каже: сухо, то піднімайсь по уха», кажется, намекает на русскую отвагу, для которой все трынь-трава, с которой великорус по врожденной склонности ищет опасности. Пословица: «Мос-

каль зна дорогу, та ще пита» относится к словоохотливости великоруса, сильно противуположной с угрюмым нравом и лаконизмом его соплеменника. Поговорки: «Прив'язався, як москаль», «Од чорта одхристишся, а од москаля ні відхристишся, ні відмолишся» — есть укоры великорусу в привязчивости, несносной для малоруса. Много есть народных анекдотов о москалях. Все они так же смешны, как анекдоты, которые рассказывают москали об украинцах и прекрасно характеризуют тех и других.

Едва ли что может подать нам яснейшее понятие о постепенном сближении великорусов с малорусами, как филологический взгляд на песенность малорусскую. Малорусы так усваивают нравы, понятия, язык великорусов, что поэзия старая уступает поэзии новой, рождающейся из смешения обоих элементов. Язык нынешних песен ни великорусский, ни малорусский: это особенное наречие, и неправильно почитают его испорченным; оно образовывается не случайно, а вследствие необходимости. Эти песни проникнуты особенным духом, в котором видны элементы и великорусской, и малорусской жизни.

3. Неверный. Татарин и турок у малорусов соединяются в одном понятии неверного, «бусурмана, бузувіра». Войны с неверными, о чем было говорено, образуют в народных песнях особенный исторический цикл. Неверные — враги христианства, а потому с ними должно быть во всегдашней вражде, их не надобно жалеть. Татары уводят «жінок та дівок, загоняють усю божую скотину у свої джерела» («Запорож. стар.», час. I, стр. 77) и превращают в пепел русские села. Пленников у татар ожидали самые горькие несчастья. Не знаючи ни будня, ни воскресенья, они содержатся на галерах, в кайданах, под палками. Счастье, когда отец или мать или родичи выкупят невольника, если узнают, где он «пробуває: в пристані ли кехвської» или «в городі Козлові», или «в Царграді[165] на базарі»; если же не узнают, то пропал бедняга: он или согниет в преисподней темнице, или отправят его в «орабськую землю за Червоноє море» (Малор. и черв. думы, стр. 65). Чем знатнее пленник, тем хуже ему бывало в неволе. Случалось, что его нельзя было спасти, особенно если уж раз он был в плену да выкуплен и все-таки не зарекся мстить врагам Христа. Так, Морозенка раз выкупили из тюрьмы,— попался в другой раз под Шарогродом и погиб страшною смертью. Горька была судьба бедной «полонянки», которая, хотя бы одета в дорогие «шати», вспоминала об убогих «латах» в Украине. Бывали однако и такие женщины, что обживались и делались совсем татарками. Есть песня, где рассказывается, как татарин поймал девушку, женился на ней, по-

том лет через несколько поймал на Руси старуху, приводит ее на аркане домой и говорит жене: «Привел я тебе помощницу, из Руси работницу!» Заставили ее исполнять домашние работы. Бедная старуха все терпела. Только раз колышет она дитя и приговаривает:

Люлі-люлі, татарчатко,
А по доньці унучатко!
Бодай єси скаменіло!

Услышала это другая работница и донесла «господині», та — по щекам старуху. «Дочь моя, дитя мое! — закричала старуха.— И маленькую я тебя учила, а по щекам не била!» Дочь после напрасных молений жить с нею и носить «дорогії шати» отправила родную мать на Украину, а сама осталась в Крыму. Иногда сами малорусы, забывши Бога, продавали из своего семейства девушек татарам. В Галиции поют о каком-то Романе [166], который продал туркам свою сестру Олену, но мужественная малороссиянка, завидев нежданных свадебных бояр, закололась:

Лучче тута погибати,
Ніж з турками пробувати.

(Жег. Паул., т. I, стр. 173-177).

Хотя магометанам и запрещено пить пиво, однако неверный иногда представляется гулякою. Так, Самойло Кишка воспользовался свадьбою Алкана Паши, напившегося допьяна, и ушел из неволи. В песне о Голоте (Малор. и черв. дум., стр. 49) татарин изображается в смешном виде; в песне о взятии Варны (Жег. Паул., т. I, стр. 134—136) турок колдун: «старенький ворожбит» показывает казакам, откуда можно взять город.

Татары в своих набегах были хитры и скоры. Вероятно, пословица: «Аби не лежачого татари взяли» вышла от неожиданности, с какою нападали на Русь татары, и хитрости, с какою они умели выбирать время, благоприятное для своих набегов.

Как ни противен был для малоруса татарин, но Малороссия так много заимствовала восточного, что казак сближался с своим врагом. Мать, разгневавшись на сына, прогоняет его из дому и говорит: «Нехай тебе орда візьме». Сын отвечает:

Мене, нене, орда знає,
Сріблом-злотом знаділяє.

(Макс., изд. 1, стр. 5).

Из песен видно, что малорусы служили у крымских ханов:

...служить він у хана,
В пана хана татарина,
У кримського добродія.

(Макс., изд. 1, стр. 10).

Мятежные запорожцы, думая, что несправедливо уничтожили Запорожскую Сечу, говорят:

Велик світ, наша матушка,
Підем хану служити.

(Малор. и черв. дум., стр. 58).

В самом деле, они до того сблизились с «турчином», что когда

Зруйновали Запорож'є, забрали й клейноти,
Наробили сіромахам великой скорботи,—

тогда —

Стали наші запорожці під турка втікати,
Підписалось сорок тисяч під турчином жити,
Присягали турчинові, як москаля бити!..

(Малор. и черв. дум. и пес., стр. 66).

ОБЩЕСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ РУССКОГО НАРОДА

Б. Об общественной жизни великорусов

Окончили мы обзор общественной жизни южнорусов. Перейдем теперь на север: тут иные события, не те лица, другие понятия. Не кипит здесь народ, будто в омуте, не страдает томительною грустью, не враждуют сословия одно против другого — не так здесь, как на юге. Власть понята и любима, народ в своей жизни стройно развивает идею, которую дал Бог на его долю — вот что представляется поэзии великорусов. Малороссия с своим гетманством блеснула на своде истории человечества, словно комета, и потом скоро унесли ее обстоятельства в бесконечное море прошлого. Защитился русский народ от врагов своих, соединилась половина Руси с другою... Что произвело это счастливое заключение? Казаччина! Она сделала свое дело, а потом слабеет, доживает свой век; здесь напротив: в Великой Руси все шло не быстро, не шумно, но постепенно. А что делается постепенно, то и прочно. Не для того жил великорус времен царства Московского, чтоб доставить своим внукам средства жить другою, лучшею, но чуждою для него жизнью. Не оставят дети языка и характера отцов своих. Стал народ русский просвещаться: вошла Россия в мощь и крепость, сделалась европейскою державою... И что же? Малороссия — эта колыбель русской общественной жизни с своими нравами, понятиями, языком и всем, чем можно было отличить малоруса, скоро будет принадлежать истории минувших дней. Великая Россия с своими нравами, языком, со всем, что составляло отличие великоруса в старину, все останется, как бы далеко ни зашел народ в образованности от своих предков. Следовательно, элемент малорусский нужен был только на время, а теперь кончил то, что мог произвесть для дальнейших веков; напротив — элемент великорусский есть фаз более продолжительный и не носит ни малейших признаков отжития и разрушения.

Первое, главное лицо, связь и сила целой массы народа, у великорусов есть царь. Идея о царе соединяется у них с идеею о Боге, власть его на земле есть отражение божеской власти на небе:

Слава Богу на небе, слава.
Государю нашему на сей земле слава.

(Сахар. Пес. свят., № 1).

Прогневать высокую особу по народному понятию значит прогневать Бога:

Прогневил ты своею гордостью
Нашу мудрую государыню,
Прогневил ты самого творца.

(Сахар., стр. 234, Пес. солд. № 6).

От этого уважение к царю было так велико, что малейший знак противного считается у великоруса преступлением, достойным смерти. Так, например, казаки донские, народ, впрочем, строптивый и буйный, до того понимали обязанности почтения к высочайшей особе, что убили царского посланника, который, читая им указ, не снял шапки, когда упомянул царское имя:

Дочитался он до царского титула;
Казаки все шапки поснимали,
А большой боярин шапки не снял:
«Почитай ты, боярин, государя,
Не гордись перед ним и не славея».

(Сахар., стр. 22, Пес. каз., № 1).

Кроме такого уважения, царя и народ связывала обоюдная любовь, как отца с детьми. Царь обыкновенно называет своих подданных «детушки», а они его «батюшка». Вот как народная песня передает разговор Алексея Михайловича [167] с своими солдатами под Ригою:

Не одним то вам Рига наскучила,
Самому мне, государю, напрокучила,
Когда Бог нас принесет в каменну Москву,
А забудем мы бедность — нужду великую,
А и выставлю вам погребы царские,
Что с пивом, с вином, меды сладкие.

(Сахар., Пес. ист., стр. 257, № 6).

За то и подданные готовы были

...государю послужити,
Един за единого умрети.

(Сахар., Пес. солд., стр. 233).

Особенно любовь русского человека к своему монарху видна в том участии, какое народ принимает во всем, что касается царя, желая ему счастья, по своему, от глубины души:

Чтоб нашему государю не стареться,
Его цветному платью не изнашиваться,
Его добрым коням не изъезживаться,
Его верным слугам не изменяться,
Чтоб правда была на Руси,

Краше солнца светла;
Чтоб царева золота казна
Была век полным полна.

(Сахар., Пес. свят., стр. 11, № 1).

Радость царя была радостью народа. Царь жил не для себя, а для подданных, равно как и подданные жили для царя. Событие в семействе царском касалось каждого: с восторгом поет народ о всеобщей веселости и пире, который отправляла Русь православная при рождении Петра Великого:

А князья сбирались, бояре съезжалися.
А все народ Божий. На пиру пьют, едят, прохлаждаются,
В весельи, в радости не видали, как дни прошли
Для молодого царя Петра Алексеевича,
Первого императора.

Равным образом плач и непритворная горесть следовала за кончиною монарха. Нельзя не привесть здесь замечательного отрывка, где сержант плачет над гробницею преобразователя России:

Что у правого у клироса,
У гробницы государевой,
У гробницы Петра Первого,
Петра Первого, великого,
Молодой сержант Богу молится;
Сам он плачет, как река льется,
По кончине вскоре государевой —
Государя Петра Первого.
В возрыданьи слово вымолвил:
«Расступися ты, мать — сыра земля,
Что на все ли на четыре стороны!
Ты раскройся, гробова доска,
Развернися, золота парча!
И ты встань, пробудись, государь!
Пробудись, батюшка, православный царь!
Погляди на свое войско милое,
Что на милое и на храброе:
Без тебя мы осиротели,
Осиротев, обессилели».

(Сахар., Пес. солд., стр. 232, № 2).

Народ приписывает царю безусловную справедливость и суд правдивый; нигде не видно, чтоб даже разбойник, ведомый на казнь, роптал против царя. Напротив, преступник сам несет царю свою повинную:

Гой еси батюшка православный царь!
Ты суди нас праведной расправой,
Повели над нами делать, что изволишь,
Ты волен над нашими буйными головами.

(Сахар., Пес. казац., стр. 238, № 6).

И вообще понятие о царе было так высоко, что ему не смели ничего приписать худого. Убийство сына Грозного приписывается наущению Малюты Скуратова. Тирания опричников

не оставила по себе следов, неблагоприятных для царского имени.

Монархическое правление имеет в своем основании то непременное условие, что с понятием о царе соединяется необходимо понятие о классе исполнителей власти — дворянстве, высшем сословии. Типом этого сословия является в русских песнях б о я р и н, и в нем-то очень выказывается резкая противоположность между понятиями южноруса и северноруса. Пан на Украине есть в глазах народа выкидыш из общества, лицо, враждебное русскому человеку и далекое от него. Напротив, для великоруса боярин — человек почтенный, необходимый, достойный после царя занять первое место. Бояре, по выражению песни, вьются около царя, как ярый хмель около тычинки (Сахар., Пес. свят., стр. 14, № 22). Где царь, там подле него являются и бояре. Народ сочувствует ему, «боярину великому и хозяину ласковому» (Сахар., Пес. истор., стр. 255, № 3), в радостных и печальных событиях его жизни, с живым участием рассказывают «о почетных столах княженецких», влагает боярину свои речи, придает ему свои приемы, заставляет боярина по-своему грустить и печалиться. Возьмем для примера хоть песню о Шереметьеве[168] (Сахар., Пес. солд., стр. 234, № 9). Зная скорый свой поход под Полтаву и томимый каким-то предчувствием, боярин во время литургии

По частешеньку из церкви выходит,
К белой каменной ограде припадает,
Горючими слезами умывался,
Миткалевым платочком утирался:
«Уж тошно мне, боярину, тошнехонько».

Все касающееся боярина не было закрыто для простолюдина. Простолюдин только давал всему, к чему имел влечение, свой язык, оттого боярин Шереметьев и в песнях плачет на лад, свойственный простолюдину. Это показывает, что на Руси православной была общая гармония между классами народа, и русский человек любит все, что отзывается его родным духом.

Боярин в песнях народных изображается, во-первых, как начальник войска, во-вторых, как воевода, наместник царский в провинции. Глубокое участие к подчиненным, верность царю и любовь к нему воинов отличают полководца. Словно «золотая трубочка вострубила», спрашивает полководец у воинов:

Ох вы детушки, драгунушки, солдаты!
Можно ли мне на вас понадеяться,
Супротив неприятеля постояти!

(Сахар., Пес. солд., стр. 232, № 3).

Ласковое обхождение ободряет солдата, и всяк с русской удалью готов положить голову. Как пример благородства и

верности царю русского боярина может служить нам песня о разбитии под Конотопом [169] (Сахар., Пес. истор., стр. 257, № 7), равным образом описание погребения «его, правоверного слуги царя православного», исполненное глубокого чувства, интересно как выражение привязанности подчиненных к начальнику.

Боярин как наместник, воевода изображается не в благоприятном свете. И в самом деле, стоит вспомнить, что наши воеводы были очень часто в старину виновниками больших неустройств, нередко они ездили в провинцию с тою целью, чтоб «поживиться», и разоряли народ своим корыстолюбием. Жалобы на эти злоупотребления остались в песнях:

Они хвалят, величают православного царя,
А бранят они, клянут воеводу:
«Заедает вор-собака наше жалованье,
Кормовое, годовое, наше денежное».

(Сахар., Пес. каз., стр. 237, № 1).

Но не всегда, однако, такие проклятия на воевод были следствием злоупотреблений со стороны их. Часто молодцы негодовали на воеводу, что он высылает «крепки высылки и ловит разбойничьи шайки». Особливо видна ненависть к боярам у донских казаков. Впрочем, есть примеры и сознания справедливости суда воеводы, так например, в песне о Карыгине (Сахар., Пес. каз., стр. 243, № 19) говорится, что воевода прежде был добр, а потом прогневался, рассердился и начал казаков «казнить и вешать за их буйство», остался один их главный «атаманушка» и пришел к воеводе сам с повинною, неся топор на свою голову.

Несколько песен о боярине свидетельствуют о том, как выступал боярин на бесславную, часто незаслуженную казнь. Вот ведут «князя боярина», сестра провожает его, она рассказывает о своей прежней службе и горькой кончине:

Голова-ль, моя головушка,
Послужила ты, моя головушка,
Ровно тридцать лет и три года,
С добра коня не слезаючи,
Из стремен ног не вынимаючи;
А не выслужила, головушка,
Ни корысти себе, ни радости,
Как ни слова себе доброго
И ни славы высокие,
А выслужила, головушка,
Перекладину кленовую
Да петельку шелковую.

Вид сестры плачущей заставляет его забыть собственное горе, он обращается к ней с утешением:

Молить Бога — не вымолить,
Просить царя — не выпросить.

Но вот привели его на сруб высокий:

Помолился он Спасу-образу,
Поклонился он на четыре стороны:
«Помолите за меня, люди добрые,
За мои грехи тяжкие».

И отрубили князю голову буйную. В этой песне высказалась душа русского боярина: и уверенность в своей справедливости, и безропотная покорность судьбе. Таким-то изображают его народные песни.

За царем и боярином, типами власти, следуют классы народа, типы подчиненного, но все сословия, входящие в круг великорусского народа, не выказываются резко, каждый с своими индивидуальными чертами. Все сливаются в понятии русского человека. Причина этому естественна: вся масса народа была заключена в тесном кругу повседневного быта, который представлял мало поэтического, только жизнь семейная могла послужить источником поэзии. Но семейная жизнь была равным достоянием всех классов вместе, и потому каждый в особенности не мог проявиться в ней. Разумеется, есть черты, по которым можно различить кузнеца от купца, земледельца от рыбака, но они так малозначительны, что не могут сообщить каждому особенного характера, так, чтобы мы могли сказать, что известная черта может только принадлежать одному, а не другому. В малорусской нации один тип народный представлял собою в известный период целый народ, так например, является казак: и название казака можно принять за название малоруса вообще. Далее явились чумак и бурлак: это переход от прежнего быта к новому; в этих двух типах — характер целого народа. Малорус по необходимости должен был иметь те движения и чувства, какие мы видели в чумаке и бурлаке. Наконец весь малорусский элемент остановился на земледельце. Во всяком из этих типов видим идею всего целого народа. В Великой России было не так. Эта страна не изменялась быстро и внезапно, народ ее не испытывал сильных переворотов, изменявших его существо — все шло постепенно. Поэтому народные сословия оставались в своей обыкновенной сфере, поэтическое их бытие ограничивалось семейством.

Но зато в глубине русской души хранится огонь порыва — проявить себя. Это так называемая прекрасно русским народным языком удаль, слово, едва ли понятное иностранцу. Это стремление стать выше повседневного быта, выйти из обыкновенной сферы действия. Это признак русской жизни: тип ее — удалец. Это не рыцарь средних веков: он не странствует для защищения веры и невинности, не знает ни девиза, ни чести, у него нет дамы, не ведает он, что такое турнир... Он

и не малорусский казак: черты рыцаря днепровского не по мерке ему, не пойдет он «слави лицарства добувати, за віру християнську одностойно стати»; он носит название бурлака, но не похож на бурлака южнорусского: бездомному сироте украинскому тяжело, потому что его жизнь бедна и горька, а жизнь этого роскошна, привольна, хотя непрочна, мгновенна. Одним словом, это такое поэтическое проявление сил русского человека, без какого характер русский не отличится от чужого. Удаль есть везде, где только возвышается великорус над обыкновенным ходом вещей, а потому тип удальца имеет свои различия. Вообще видов, в каких является удальство русское, я нахожу два: первый рисует удальца, когда он не принадлежит еще к известному кругу, а только стремится вырваться из того круга, в котором находился. С трудом узнаете, кто он: мужик ли, купец или ремесленник, но только он русский. Второй вид предполагает уже определенные формы, в которые удальство облекается, и удалец принадлежит к известному кругу, и в этом кругу — свой образ действия, свои приличные понятия. Первый вид заключает в себе то типическое лицо, которое по-русски называется «удалой добрый молодец». Во втором мы можем отличать, какие общества постепенно составляют удальцы. Эта удаль, вырвавшись из круга семейной жизни, в которой была удерживаема, идет дорогою противозаконною и образует такое сословие, которое не может быть терпимо в общественной жизни — шайку разбойников; потом брожение устанавливается, удальство мирится мало-помалу с гражданскими понятиями и образует сословие, больше, если не совсем, применительное к спокойствию нации — казачество. Наконец, та же самая удаль, которая громила спокойствие семейств, стала их защитою, подчинилась законной власти и нашла для себя еще третью сферу — солдатство. Они различны, но образуют формы русской удали, которая принимает их сообразно веку и национальному духу.

Мы займемся вначале первым видом «удали», типом удалого доброго молодца. Его можно найти везде в великорусских песнях, потому что это лицо было вначале исключением из обыкновенной жизни. Можно постоянно следить за развитием характера «удалого доброго молодца»: как одно влечет его к другому, как «кипит в нем ретивое, шатается бесприютная головушка». Разгул, «пиво крепкое, зелено вино» обыкновенно вначале сбивают его с толку и зажигают в нем буйство и молодечество. Собирается толпа ребят:

Веселые по улицам похаживают,
Гудки и волынки понашивают,

Промежду собою весело разговаривают:
Да где же веселым будет спать, лежать.

(Сахар. Пес. раз., стр. 221, № 23).

Разумеется, не дома: потому что «батюшка станет бранить, а родимая журить, а в разгуляе-кабаке» (Сахар. Пес. раз., стр. 215, № 5) там и «чарочки по столику похаживают», там откуда ни возьмутся и «чужи жены, умны злодеюшки, прельстивы» (Сахар. Пес. раз., стр. 215, № 4); там то

Темна ноченька не спится,
Золота казна сорится.

(Сахар. Пес. сем., стр. 211, № 40).

И вот утром на похмелье, одуревши от ночного разгула, идет удалой молодец:

Из кабака идет — сам валяется,
Возле стеночки пробирается,
За вереюшку сам хватается.

(Сахар. Песни раз., стр. 215, № 6).

Привыкают ребята кутить далее и далее. Вот уж молодец хвастается, как они по ночам ходили:

...окна выбивали,
Красных девок доставали,
Доставали, целовали;

(Сахар. стр. 221, № 22).

и как зашли к старой бабушке да

Один начал плясать,
Другой начал играть,
Третий будто спать захотел —
И кубышечку стянул.

Напрасно родимая уговаривает его «со ярыгами, со бурлаками не ходить во царев кабак, не пить зелена вина», напрасно красная девица завивает «кудри русые по единому по волоску», молодцу не того надобно: ему хочется буйно прокатить лета свои, сердце молодца хочет покорить все и ничему не покориться. Одна милая

...его за ручку держала,
А другая милая в уста целовала,
Его третья милая с двора провожала.

(Сахар. Пес. раз., стр. 213, № 50),

а тут еще

Злодеюшка чужа жена
Прельстила добра молодца.

(Сахар., стр. 215, Пес. раз. № 4),

не раз ему

И спинушку набухали
Большими четырьмя обухами,
А как пятый то кистень
По бокам его свистел —

матушка примется его женить, думает: остепенится чадо милое, но не тут-то было! По мысли ли ему девица: он разлю-

бит ее, поневоле его ретивое сердце рвется к прежней полюбовнице, к прежним приятелям; посадят его и в темную темницу за шалости и выручат его родимые, а он себе все тот же.

Вот две черты развития удальства русского человека: пить и волочиться. Еще удалец пока принадлежит к сфере семейной жизни, но уже он там лицо ненужное, ему хочется на простор. И вот удалой молодец становится «бродягою», здесь он вырывается из общественных и семейных связей, но еще не принадлежит к особенному кругу, который бы жил единственно удальством. До сих пор мне не случалось ни читать, ни слышать великорусской песни, где бы описывалось прощание удальца с родными перед начатием буйного поприща. Разлука с ними была так мгновенна, что поэзия народная не удержала нам этих черт. Резкое отличие от малорусских песен. Там человек требовал семейства и тихой жизни, стремился к этому и чувством и волею и был уносим в противную сферу необходимостью; удалого молодца семейственность связывает, и он хочет вырваться из ее уз. Правда, и великорусского удальца «чужа дальняя сторонушка без ветра палит, без солнца сушит», но посмотрите: что занесло его туда?

Что не сам то я на тебя зашел,
Что не добрый-де конь меня завез:
Завезла меня, доброго молодца,
Прыткость-бодрость молодецкая
И хмелинушка кабацкая!

(Сахар., стр. 203, Пес. сем. № 6).

И что делает в этом бродяжничестве удалой молодец? «Мотается туда-сюда» — говорит песня. Шатается его «головушка бесприютная, как былинушка во чистом поле» (Сахар., стр. 205, Пес. сем. № 15). Привалит он с «понизовыми бурлаками на работы государевы», не спасет его иногда «матернее благословение» и от «службы царские», пустится он и в торги, крикнет на «паромщиков лихих: перевезите, меня, ребятушки, на тот бок Волги-реки», и никаких чудес с ним не случается? Народная фантазия создает иногда такие дивные приключения с своим идеалом — стоит прочесть песню в сборнике Сахарова на странице 224, № 29 разб[ойничьих] песен. Какие быстрые переходы от добра к худу, от роскоши к бедности, от раздолья степного к тесной тюрьме. Как, например, интересно это изображение удалого молодца: у него

Много было на службе послужено,
С кнутом за свиньями похожено,
Много цветного платья поношено,
Попод оконью онучь было попрошено
И сахарного куса поедено,
У ребят корок отымано,
На добрых конях поезжено,

На чужие дровни приседяючи,
К чужим дворам приставляючи,
На поварнях было посижено,
Кусков и оглодков попрошено,
Потихоньку без спросу потаскано,
Голиками глаза выбиты,
Ожегом плечи поранены.

Правда, горько удальцу бывает вспомнить, что уж ему «родимых никогда не видать и на родной стороне не бывать; седеет его буйная головушка не от лет, не от времени, все от безвременья», но ни безнадежности, ни раскаяния — упорство железное; страдальческое сердце не прибегает даже к вере: горемыка ищет утешения в синем кувшине: «Ах спасибо,— говорит он,—

...синему кувшину,
Размыкал, разогнал злу тоску-кручину».

(Сахар., стр. 208, Пес. сем., № 28).

Русский человек горя не боится, он ему прямо в глаза смотрит, не бежит он от него, разговаривает с ним. Ему «в горе жить — некручинным быть; денег нет — перед деньгами. Ах ты, горе! — восклицает он,— какое ж ты горе чудное:

Лыком горе подпоясалось,
Мочалами ноги попутаны».

Он от горя — «во царев кабак», а горе вперед забежало да пиво тащит:

Как я наг-то стал, насмеялся он!

(Сахар., стр. 224, Пес. сем., № 28).

Обыкновенный конец такого разбитного молодца бывает «среди поля чистого, раздолья широкого»:

Постелюшка под молодцем камыш-трава,
Изголовице под добрым част ракитов куст,
Одеялечко под молодцем ночка темная,
Ночка темная, осенняя, холодная.

Но часто удалые собираются ватагою, перестает каждый из них быть бесприютной головушкой. И так как их нельзя приютить ни к какому отделу общества, ни к какому сословию народа, то они образовали свое общество и положили основание сословию, которое в своих песнях не любит названия, придаваемого ему обыкновенно «разбойник».

Причины, которые произвели этот тип русской удали, открываются из исторического развития нашего старого общества. Бросим взгляд на состояние Северной Руси до ее порабощения, что мы встретим? Беспрерывные драки князей, а вместе с ними и подданных: ростовцы выходили на суздальцев, рязанцы на муромцев и так далее. Всякое местечко хотело быть само по себе, вполне выходила русская пословица: «Что город, то норов». Между тем на севере образовалось общество, различное от прочей Руси и по устройству, и по

внешним отношениям, и по характеру. Новгородская вольница была проникнута духом удальства. Развитию такого духа способствовало, во-первых, республиканское правление и разделение народа на две противные партии, а во-вторых, склонность к промышленности и колонизации. Новгородцы предпринимали частые путешествия, а так как кругом все враждовало им, торговые обороты производились под защитою оружия. Колонизация увлекала новгородцев в чужую сторону, они боролись с северными и восточными племенами, следовательно, дух удальства при гражданственности не только не угасал, но поддерживался. Они заводили поселения, и поселенцы удерживали характер своей метрополии, этот характер легко сообщался от них и прочим русским. Мы видим из сказок и песен, что по русскому понятию идеалом молодечества был новгородец. Такое понятие поддерживали и события. Вспомним о новгородских ушкуйниках [170] и охотниках. Вспомним о войне с великими князьями московскими: с Димитрием Ивановичем [171] за Черный Бор, с Василием Димитриевичем [172], наконец о войне с Москвою перед самою эпохою падения Великого Новгорода [173]. Но не один новгородский элемент был воспитателем русского удальства, сколько других причин!.. Московская политика, подавлявшая всякое удельное развитие, татарские набеги... А сколько поводов к бродяжничеству, шатанию, переселению с одного места на другое, а наконец, и к составлению разбойнических шаек найдем мы во времена позднейшие, в период царства Московского! Какие утеснения терпел народ русский от воевод и так называемых приказных людей! Как стесняло дух его помещичье право! Прибавим превратные семейные отношения: браки заключались не по любви и отравляли всю жизнь мужа, который терпел-терпел да наконец решался освободиться от немилой и убегал из семейства. Как бы то ни было, русский человек был недоволен своим повседневным бытом, стремился вырваться на простор, искал в настоящем чего-то другого. И вот он, освободившись из прежней душной сферы, очутился в новосозданном обществе, которое стало совершенно враждебно всем гражданским связям.

Песен и преданий о разбойниках много. Шайка разбойников изображается, как род устроенного общества, у них есть начальники: атаман, есаул; удалые ребята, понизовые бурлаки называют себя «работниками» своего начальника (Сахар., стр. 227, Пес. удал. № 10). Обыкновенно театр их молодечества на Волге:

Ах состроим мы, ребятушки, гребной стружок
И поделаем заключинки кленовые,
И повесим мы веселочки ветловые,
Что мы грянем, ребятушки, вниз по Волге.

Любо жить молодцам на Волге:

И мы пьем-едим на Волге все готовое,
Цветно платье носим припасенное!

(Сахар., стр. 225, Пес. уд., № 4).

Но и тихий Дон лелеял таких же удальцов:

На тихом Дону во Черкасском городу
Породился удалой добрый молодец
По имени Степан Разин Тимофеевич.

(Сахар., стр. 228, Пес. уд., № 14).

Лодки разбойников были

...изукрашены,
Нос, корма раззолочены,
Что расшиты легки лодочки
На двенадцатери веселочки.

(Сахар., стр. 224, Пес, уд., № 1).

Оружие их было — багор: «На корме стоит эсаул с багром», ружья: «Стоит атаман с ружьем» и кистень. Разбивали они будары и лодки, плывшие по рекам с товарами:

Мы веслом махнем, корабль возьмем;

приставали к берегу и нападали на караваны:

Кистенем махнем, караван собьем..

(Сахар., стр. 227, Пес. уд., № 10).

Но самое удалое дело у разбойников было похищение девиц:

Мы рукой махнем, девицу возьмем!

Вот как описывается в песне похищение дочери у стольничья приказчика:

Что у стольничья приказчика дочь хороша,
Что просилась дочь у батюшки погуляти,
На низовых, на бурлаков поглядети.
Понизовые бурлаки злы, лукавы:
Напоили красну девицу допьяна.
Уж как та ли красна девица уснула
У поволжского атамана на коленях.
Да что возговорит поволжский атаман:
«И мы грянемте, ребятушки, вниз по Волге,
Чтобы не было от стольника погони!»
Ото сна ли красна девица пробудилась
И за очи с отцом, с матерью простилась.

(Сахар., стр. 229, Пес. уд., № 15).

Женщина по понятию великорусскому не имеет почти воли, существо слабое, она легко покоряется обстоятельствам и судьбе. Похищенная обыкновенно привыкает к новому образу жизни и, сидя «по средине лодки на золотой казне», странствует с своим «полюбовником», пока ему «быть застрелену или повешену», тогда девице, как случится: или «в темнице быть, или своя воля — золота казна!»

В старину восточная Россия была покрыта шайками разбойников, правительство приказывало воеводам их ловить:

Еще ли лих на нас супостат злодей,
Супостат злодей, воевода лихой,
Высылает из Казани часты высылки,
Высылает все высылки стрелецкие,
Они ловят нас, хватают добрых молодцев!

(Сахар., стр. 225, Пес. уд., № 4).

Описания удалого в темнице — самые поэтические картины из разбойничьих песен и свидетельствуют о той удивительной крепости духа, которая не смущается не только перед пытками, но даже перед голосом совести. Заключенный просит родителей выручить его. Родители от него отказываются: «Не было,— говорят,— у нас в роду разбойников». Жена напоминает ему, как он съезжал «со двора, со полуночи», привозил платье кровавое и прибавляет: «Не считай меня женой своей» (Сахар., стр. 231, Пес. уд., № 22). Молодец не раскаивается, он тоскует только о том, что ему более

Под широкою дороженькою не стояти,
Купеческих людей не разбивати.

(Сахар., стр. 230. Пес. уд., № 19).

Приведут молодца под допрос, он не станет увертываться: скажет всю «правду-истину»... Умел «воровать», сумеет и «ответ держать» и пойдет равнодушно «на два столба с перекладиною», над которыми не забудет подтрунить, назвавши их «высокими хоромами», что царь ему пожаловал (Сахар., стр. 227, Пес. уд., № 9). Еще удивительнее покажется та твердость, с которою разбойник, умирая с горя по перейманным товарищам, просит в «головушках его» поставить животворный крест:

Пойдет ли, поедет кто — остановится,
Моему кресту животворному он помолится.

(Сахар., стр. 226, Пес. уд., № 7).

Такое равнодушие поразительно до крайности. Злодей умирает без малейшего признака раскаяния, как будто честный человек завещает в головах себе поставить крест спасения. По этой одной черте можно видеть, что за люди гуляли по Волге. Малорусский казак, сражаясь с врагами за родину, чувствует, что кровь неприятелей ложится ему на душу, и спешит вымолить у Бога прощение, чтоб помиловал милосердный его грешную душу («Зап. стар.», ч. II, № 1, стр. 69), а тут злодей, грабивший и убивавший безвинных соотечественников, считает себя как будто правым.

Перешед чудовищную сферу разбойничества, русское удальство является в другой форме, более умирительной: это общество казаков. Без сомнения, оно образовалось сначала из таких шаек, о которых мы говорили, но получило другое значение и другие черты. Русская удаль стоит здесь как бы на средине примирения с жизнью. Удалец, долго шатавшись

бесприютной головушкой, сознает себя. Бросим взгляд на характер великорусского казака: увидим с одной стороны страсть к добыче (Сахар., стр. 239, Пес. каз., № 8), ненависть к начальническим властям (Сахар., стр. 237, Пес. каз., № 2), грабежи (Сахар., стр. 241, Пес. каз., № 14), правительство их преследует (Сахар., стр. 243, Пес. каз., № 19) — все признаки разбойников, но с другой стороны видны такие черты, которые показывают стремление вступить в общественную связь. Казаки привязаны к земле своей, у них есть своя родина — тихий Дон (Сах., стр. 239, Пес. каз., № 8); они чувствуют потребность власти, сами добровольно призывают ее (Сахар., стр. 241, Пес. каз., № 14). Походы их не ограничиваются разбоями, но часто предпринимаются для дел великих (Сахар., там же). Так удаль казацкая в лице Ермака повергла пред трон Грозного с буйною головою царство сибирское. Разгульная потеха уступает семейственной любви (Сахар., стр. 248, Пес. каз., № 31) и, наконец, развивается идея высокого патриотизма и верности престолу.

В песнях казацких надобно замечать: 1) отношение казацкого круга к правительству и 2) походы их против неприятеля.

Казацкое общество состояло из русских людей, но в нем были люди и других наций: «запорожские хохлачи и татары, и башкиры»; главнейший элемент был, однако, великорусский. Пространство, которое занимала казаччина, было обширно, казаки разделялись по месту жительства. В песнях упоминаются казаки донские, яицкие, гребенские (Сахар., стр. 244), сибирские, деурские (там же, стр. 250, № 37). Такая разнохарактерность и разноместность способствовала развитию буйного духа вольницы, но господство великорусского племени примиряло ее с требованием русской нации, поддерживало в ней связь с остальной Россией и питало в казаках идею покорности единой власти.

Русское правительство, считая казаков своими подданными, всегда старалось удержать их в границах повиновения и высылало к ним воевод и послов. Казаки не любили этих начальников, вмешивавшихся в их дела. Русский боярин, приехавши на Дон производить расправу за «переменушку» (Сахар., стр. 246, Пес. каз., № 26), отбирал у них коней, раздавал по полкам, разжаловал «полковничка», запрещал молодцам по «Волге гулять» (Сахар., стр. 236) и «похвалялся казаков всех перевешать» (Сахар., стр. 238, № 6). Иногда за это он расплачивался и жизнью. Доказательством тому те песни, в которых описывается убийство боярина. История донского войска наполнена беспрестанными описаниями убийств и мятежей. Но в отношении к царю донцы считали

себя обязанными повиноваться. Донское войско называется в песнях «армеюшка царя белого» (Сахар., стр. 241, Пес. каз., № 15). Вся остальная Россия считалась у них таким же отечеством, как и тихий Дон: «Наша Россиюшка, наша каменная Москва» (Сахар., стр. 246, № 23). Дерзкие против воевод, они смирялись перед царской властью: «Царь волен над нашими буйными головами». Даже в песнях, которые принадлежат эпохам всеобщего возмущения, не видно негодования на царскую власть. Некрасов, несмотря на свое крайнее своеволие, которое простер до того, что увел силы-рати сорок тысяч к турецкому хану в подданство (Сахар., стр. 245), «горючими слезами пишет грамотку ко графу Долгорукому», что они «бросают свое бытье богатство» оттого, что «боярин», а не царь прогневался на них, не захотел, дескать

Старикам усы-бороды брить,
А молодых детей в солдаты брать.

Военные походы казаков предпринимались против турков под Азов, за «Яик-реку» [174] — против киргизов, за «Байкальское море на улусы на мунгальские» [175]. Впоследствии донцы участвовали в тех войнах, которые вели государи, и составляли часть русской армии. Нам остались песни войны с Карлом XII [176], из которых очень замечательна о Краснощекове [177] (Сахар., стр. 241, № 15), песни времен войны Семилетней [178], но особенно осталась в памятниках народной их поэзии война 1812 года. К сожалению, в сборнике Сахарова нет ни одной из этих песен, хотя, сколько мне известно, их чрезвычайно много. Казацкие походы совершались частью на конях, но более всего на стругах по воде; театром плавания были «Дон, Волга, Яик и синее море Хвалынское» [179]. Описания таких походов отличаются подробностями и картинностью:

Как плывут тут выплывают два нарядные стружка,
Хорошо были стружечки изукрашены,
Они копьями, знамены, будто лесом поросли,
На стружках сидят гребцы, удалые молодцы,
Удалые молодцы, все донские казаки,
Да еще же гребенские, запорожские;
На них шапочки собольи, верхи бархатные,
Еще смурые кафтаны, кумачом подложены,
Астраханские кушаки полушелковые,
Пестрядинные рубашки с золотым галуном,
Что зелен сафьян сапожки — кривые каблуки
И с зачесами чулки да все гарусные;
Они веслами гребут, сами песенки поют.

(Сахар., стр. 237, Пес. каз., № 1).

Гуляя по синю-морю, казаки разбивали корабли, убивали купцов, брали богатые одежды и все это «дуванили», делили; и много добра они получали, говорит песня, так что

на каждого казака доставалось одежд по сенной копне (Сахар., стр. 242, Пес. каз., № 16). Песни, где рассказываются походы против турков, отличаются особенно печальным тоном потому, что эти походы часто не удавались, а удалые молодцы попадались в «неволю крепкую»:

Ах в той ли темной темнице,
Что сидит тут добрый молодец,
Добрый молодец, донской казак,
В заключении ровно двадцать лет!

Но зато и турки боятся казаков. В той же самой песне царь приказывает отпустить доброго молодца «во его ли землю русскую, ко его ли царю белому», иначе

Славный тихий Дон взволнуется,
Весь казачий круг взбунтуется,
Разобьют силу турецкую
И его царя в полон возьмут!

Бунтовщики против царя и власти называются в песнях «казаками воровскими» — термин, употребительный и в старых деловых бумагах. Впрочем, несмотря на страсть к грабительству и разбоям, казаки буянят чаще всего из мести к боярам и воеводам.

На Дону русская удаль образовала общество, в котором были противоположные черты разбойничества и правильной жизни. В центре Руси та же самая русская удаль проявилась в другом виде: тип ее — с о л д а т — тот же удалец, но только не враждующий ни с семейственностью, ни с обществом! Этот удалец не вырывается произвольно из объятий родных, чтоб идти, сломя голову, невесть куда. Узы семейства для него так дороги, что нужно большого усилия оторваться от них. «Жаль мне,— говорит солдат,— своей стороны:

На сторонушке три зазнобушки.
Ах как первая зазнобушка:
Расставался я с отцом, с матерью,
С отцом, с матерью, с молодой женой,
С сиротами ребятами, моими малыми детками!»

(Сахар., стр. 234, Пес. солд., № 5).

Но удаль, оживляющая дух русского человека, все превозмогает. В прощании солдата с семейством нет ничего раздирающего, как у малорусского рекрута: это дань сердечного чувства, принесенная однажды навсегда. Эта грусть есть грусть человека русского: она не сушит души, она встречается в груди его с тою железною силою воли, для которой нипочем всякое движение сердца. Солдат скоро разгонит тоску свою, полюбит от души свое новое звание. Вот идет

Сильна армия царя белого,
И уж как все веселы идут,

(Сахар., стр. 235, Пес. солд., № 10).

а если кому-нибудь исподтишка и станет «грустнехонько», то одна мысль, что он идет «на службу государеву», заставляет его стыдиться своей горести. А имя царя православного чего не может произвесть магическим своим могуществом над русским солдатом, особенно когда он сам — «сам, батюшка православный, родимый кормилец» прослезился, стоя перед строем «своих детушек» и советуется с ними:

Ах вы, гой еси, солдаты и драгуны!
Вы придумайте мне думушку крепкую.

Тогда все нипочем. Пусть собираются хоть «тьмы неверных враг» (Сахар., стр. 235, Пес. солд., № 11), пусть «острят мечи черные и хвалятся не срубить, а отрезать буйны головы солдатские» — не дадут ребятушки «хвалитися врагам лютым». Содвинется вся армия, «забелеют белы груди басурманские, разольется кровь нечестивая» (Сахар., стр. 236, Пес. солд., № 13). А кому придется голову положить, тот рад, что пригодился братцам: заменил их смерть животом своим и грудью белою (Сахар., стр. 233, Пес. солд., № 4), а которые останутся, те радуются, что «государю прибыль учинили» (Сахар., стр. 233, № 3). А между тем неприятели удивляются:

Лихая-де московская пехота!

Солдат не только сродняется с своим званием и любит его, но чувствует сознание своего значения. Он не то, чтоб слепой только исполнитель приказаний своих командиров, напротив, сердце его бьется за интересы царя и отечества. С учреждения регулярного войска не было ни одной войны, о которой бы солдаты не сочиняли песен. Почти все исторические песни есть солдатские. От солдат переходят в народ понятия о современном ходе событий, без них они были бы недоступны для поселян, которых жизнь совсем не политическая.

Источники

I. Сказания русского народа, собранные И. Сахаровым, том I, издание третье, in 8 комп., СПб., 1841.

II. Русские простонародные сказки, изд. Сахарова, ч. I, in 12°, СПб., 1841.

III. Малороссийские песни, изд. М. Максимовичем, in 16°, Москва, 1828.

IV. Украинские народные песни, изд. М. Максимовичем, in 8°, Москва.

V. «Запорожская старина» И. Срезневского, в 2-х частях, 6 тетр[адей], in 12°, Харьков, 1833 — 1838.

VI. Малороссийские и червонорусские думы и песни, in 8°, СПб., 1836.

VII. Piesni Polskie i Ruskie Ludu Galicyjskiego. Zebral i widał Waclaw z Oleska, in 8°, wo Lwowie 1833.

VIII. Piesni Ludu Ruskiego w Galicyi. Zebrał Żegota Pauli, 2 toma, Lwow, 1840.

IX. Ruskoje Wesile, opysanoje czerez J. Lozińskoho, in 12° w Peremyszly, 1835.

X. «Русалка Днiстровая», in 12°, Львов, 1841.

XI. Klechdy, Starożytne Podania i Powiesci Ludu Polskiego i Rusi, zebrał i spisał K. W. Woycicki, in 12°, 2 t., w Warszawie 1837.

XII. Zarysy Domowe, nap. K. W. Woycicki, 4 t., in 12°, Warsz., 1842.

Почтенный наш этнограф И. И. Срезневский по возвращении своем из путешествия в славянские земли [180] сообщил мне колядки, собранные в Галиции Г. Берецким. Это рукописное собрание содержит 33 песни и драгоценно в высокой степени для русской этнографии, филологии, истории и в особенности мифологии, так что многое проливает новый свет на верования наших предков.

Кроме всего упомянутого, я имел под рукою рукописное собрание малорусских песен, нигде не напечатанных, числом более 500. Все примеры без отметки, откуда заимствованы, взяты из этого собрания, которое скоро издается.

СЛАВЯНСКАЯ МИФОЛОГИЯ

I. Смысл мифологии славян

Славяне, несмотря на видимое многобожие, признавали одного бога, отца природы, и это существо они понимали сознательнее, чем таинственную судьбу [1] греки, а скандинавы Альфатера [2], который не участвует в делах человеческих. Единобожие славян неоспоримо. Прокопий Кесарийский [3] говорит, что славяне признавали в его время единого бога, творца грома и молнии, и кроме того почитали духов, которыми по своему понятию населяли природу (De bello Goth.). То же говорит Гельмольд [4] относительно славян прибалтийских: несмотря на то, что славяне признают много божеств, они имеют сознание о верховном существе и отличают от своих богов бога небесного, всемогущего, пекущегося о небе и земле (Chron. Slavor., с. 83, р. 185). У жизнеописателя Оттонова [5] славяне говорят сами, что они признают великого бога, обладающего всеми богатствами (Ebb. Vit. S. Ott., Act. Sanct., Jul. 433).

Из летописи нашего Нестора [6] видно, что славяне русские имели понятие о едином верховном существе, которого по преимуществу называли богом и отличали от Перуна, главного из второстепенных божеств (Др. текс., лет. Нест., 20). Другие божества были существа, происходившие или вытекавшие от верховного. Так Гельмольд нам поясняет этот основной догмат славянской языческой богословии; прочие божества, говорит он, истекли постепенно от высочайшего бога и как бы рождаются из крови его; и оттого из них тот выше и совершеннее, кто более приближается к богу богов (Chron. Slav., ibid.). Следовательно, коренной принцип славянской религии — эманация [7]; по славянскому понятию и нравственная и физическая природа представляется живущею, заключающею в каждом явлении своем жизненный дух, исходящий от зиждителя. Такой принцип эманации подал Коллару и Ганушу (Nar. spiew. Die Wissensch. der Myth.) [8] повод видеть в славянской религии единство с индийскою.

Однако славянское понятие о божестве совсем не пантеизм [9]. Бог, или прабог, как называет его Коллар, не сам образовал мир, не рассеялся в своем творении, а только испустил из себя духов, которые населяют материю и служат как бы посредниками между мертвою массою и всеоживляющим началом, но сами существуют от бога отлично. Славянское верование скорее имеет разительное сходство с учением Зенд-Авесты об феруанах и изедах (Zend-Avest., I. B. 1., Th. 235. Kleuk., 18-21) [10].

Ближайшее к богу истечение есть свет, и потому при тщательном рассмотрении мы найдем, что существеннейшая часть язычества славянского относится к светопоклонению. У славян было верование, что существо света являлось на земле и воплощалось в человеческом роде. Это ясно из одного места Ипатьевской летописи [11]. Некогда царствовал на земле Сварог (высочайшее существо, отец света), научил человека искусству ковать и брачным связям; потом царствовал сын его Дажбог, е ж е н а р и ц а е т с я с о л н ц е (Ип. лет., 5). В слове Сварог можно угадать санскритское слово свар, свет, небо, от сего быть может и наше слово вар. Руководствуясь этим важным местом, мы постараемся отыскать во многих идолах славянских, почитаемых за особенные существа, то же поклонение свету физическому и духовному. Дитмар Мерзебургский [12] говорит, что в городе Радгосте (Ретре) у полабских славян был храм с деревянными изображениями божеств, из которых высший всех был Сварожич (Chron. L., VI, 135., см. Shaff., Czas. czesk. mus., 1844, Sv. IV). Зная, что Сварог есть свет и отец Даждьбога, также света, солнца, нетрудно, кажется, увидеть, что Даждьбог и Сварожич лицо одно и то же. Храм его, говорит Дитмар, построенный из дерева, поддерживался в основании рогами животных, стены исписаны были разными изображениями богов и богинь; в храме стояли боги, исчерченные таинственными письменами, страшно убранные в шишаки со щитами; посреди всех стоял Сварожич, почитаемый больше всех богов язычниками, которые сносили в храм свои знамена, когда они не нужны были на войне. Хранить храм определены выбранные жителями лица; когда приносили жертвы или умоляли божество утишить гнев, они сидели, в то время когда все стояли, и, шепча, по очереди ударяли в землю: таким образом они разрешали по брошенным жребиям сомнения; после этого, украсив зелеными ветвями коня, почитаемого священным, проводили его через копья, воткнутые в землю, накрест одно к другому. Когда в обоих гаданиях замечали благоприятное предзнаменование, то приступали к замышляемому делу, ежели ж нет, то покидали намерение (Chron. L., VI, 136). Город, где стоял идол в

храме, помещается у Дитмара в деревне Редерариуме; он с тремя воротами и окружен священною рощею.

Адам Бременский [13] в своей церковной истории описывает в городе Ретре храм идола, называемого Радегаст. Град, где был храм, имел девять ворот и окружен был озером, через которое проходили по мосту те, кому надлежало туда идти для жертвоприношений и гаданий (Script. rer. Germ., Hist. eccles., L., II, с. 2). То же говорит Гельмольд. (Chr. Slav., 125), прибавляя, что Радегаст был верховное божество, и богослужение ему отправлялось очень разнообразно. В храм стекались для жертвоприношений и гаданий: эти обряды оба отправлялись вместе. Перед начатием богослужения жрецы гадали и по жребиям давали прочения: угодна или неугодна будет жертва в настоящее время; и если угодна — то заколали быков и овец, жрец возливал на идола кровь жертвы, чтобы соделать его благосклоннее; потом возвещаемы были советы и пророчения. Во время борьбы с христианством приносимы были в жертву поклонники Иисуса. О наружном виде Радегаста Адам Бременский говорит, что идол был золотой (Hist. eccles., ibid.), а ложе у него пурпурное. Конечно, это преувеличение: вероятно, идол был позолоченный. Подробное описание Радегаста оставила нам хроника саксонская (Chron. Sax. in Chr. Slav. Helm. et Arn., с. 53. N p. 126) [14]. На голове у него сидел орел с распростертыми крыльями, а на груди была черная бычачья голова, изображенная на щите: этот щит идол держал правою рукою, а в левой он имел секиру с двумя остриями.

Радегаст и Сварожич было одно и то же божество. Доказательства следующие: 1. Дитмар, говоря о Сварожиче, называет город, где он находился, городом Радегаста, а из хроники саксонской и любельской [15] мы узнаем, что поклонение Радегасту было в разных местах славянщины, и те города, где находились капища этого божества, назывались его именем. Дитмар мог описать один из многочисленных храмов, подобных тому, какой описан в Ретре Адамом Бременским и Гельмольдом. 2. Как к Сварожичу, так и к Радегасту приходят для жертвоприношений и оракула. 3. Как тот, так и другой называется верховным божеством. Ежели ж Радегаст однозначителен с Сварожичем, то он одно лицо и с Даждьбогом и означает воплощение света физического и нравственного. Предание о царстве солнца видно и в поверьях о Радегасте, ибо славяне верили, что Радегаст был герой, некогда царствовал со славой, потом пал в бою и сделался божеством (Chron. Slav., 126), т. е. с ним соединяли священную историю о воплощении светоносного начала, боровшегося с противным злым существом, как яснее увидим далее. Но уже

довольно ясно, что Радегаст или Сварожич был посредник между небом и землею, высшая мудрость; вместе с тем Вацерад [16] говорит, что Радегаст, внук Киртов (кор — солнце), был покровитель гостеприимства и промышленности, ибо гость означал и купца (Mat. Verb., 14). При этом он был божество войны, что показывает оружие в руках и кровавые жертвы; и потому-то его называют Марсом [17] славянским: мы уже знаем, что по славянскому верованию владеть оружием людей научило божество вместе с земледелием, как и у зендов [18] (Ипат. лет., 5.— Zend-Avesta, Vend. targ., II, 307). Вспомним, что и Аполлон [19] представлялся воюющим, стрелком из лука; и у всех светопоклонников светоносное начало изображалось воинственным, в смысле борьбы его с мраком и злом. То же значение, какое имели Сварожич и Радегаст, имел и Свентовит, которому первосвященническое богослужение отправлялось на острове Рюгене, и описано Саксоном Грамматиком [20]. На меловом утесе северо-восточного рюгенского мыса стоял укрепленный, но незначительный по пространству град, или замок, Аркона, служивший для отправления богослужения и для укрытия жителей во время неприятельских набегов. Посреди града была площадь; на ней стояло деревянное, изящно обделанное здание, в котором находился идол Свентовита. Внешний вход в это здание был аркообразный, и карнизы украшены рисунками грубой работы. Храм разделялся на две части: посреди здания находилось отделение на четырех колоннах: вместо стен ему служили висячие покровы. Кроме потолка, блиставшего красной краской, внутреннее отделение не сообщалось с внешним. Там-то и стоял идол Свентовита, превосходивший огромностью всякий рост человеческий, с четырьмя головами и четырьмя шеями, с двух сторон представлялись две спины и две груди; борода у идола была тщательно прибрана, волосы острижены, так что художник подражал прическе рюгенцев. В одной руке идол держал рог с вином, который жрец, определенный к святилищу, наполнял ежегодно в назначенный день вином, и по этому вину угадывал благоденствие будущего года. Левую руку он держал согнувши наподобие лука, по известиям другим держал в ней лук. Идол был одет, одежда достигала до колен, которые были сделаны не из одного дерева с туловищем, но так искусно соединены с ним, что проницательный глаз не мог приметить раздела. Ноги его стояли на голой земле, и подошвы входили в землю. Подле идола находились его принадлежности: седло, узда и замечательный огромный меч, которого ножны и рукоятка блистали серебром и прекрасною работою. Свентовиту отправляли богослужение в определенные дни и гадали о будущем. Он был бог плодов земных и

бог войны. Каждый мужчина и каждая женщина считали обязанностью благочестия принести ему в дар монету; ему принадлежала также третья часть добычи, взятой на войне; назначалась для его охранения вооруженная гвардия из трех сот конных воинов и столько же пеших стрелков, сражавшихся во имя бога и называвшихся его войском; все приобретенное ими оружием и хитростью приносилось жрецу, который сохранял достояние божества в запертых сундуках в особенных коморах. Кроме изобилия денежного, в этих коморах находилось много пурпурных материй, уже истлевших от времени, и огромное количество даров разного рода, общественных и частных, приносимых щедростью дающих обеты. Вся славянщина питала уважение к рюгенскому истукану, и даже чужеземные цари посылали туда подарки. И в других местах находились такие же капища и изображения этого божества; за ними смотрели жрецы меньшего достоинства, нежели арконский. Кроме сокровищ, при этом храме находился белый конь, которого гриву и хвост запрещено было свивать. Только жрец мог сесть на него и кормить его; животное, принадлежавшее божеству, не должно было унижать частою и обыкновенною ездою. Славяне думали, что на этом коне ездит сам Свентовит и сражается с своими неприятелями; это доказывали славяне тем, будто часто видели, как конь, поставленный на конюшне вечером, утром бывает весь в пене, как бы после долгой езды. Этот конь служил для прорицаний. Когда собирались на войну, то перед храмом ставили тройной ряд копий, воткнутых в землю остриями, по два в каждом ряду. Копья стояли накрест одно к другому. Таким образом, всех копий было шесть; расстояние от первого ряда до другого было такое же, какое от второго до третьего. После торжественных молитв жрец за узду проводил коня через три ряда. Ежели конь, перепрыгивая, поднимал прежде правую ногу, то это считалось счастливым предзнаменованием, а ежели левую — то несчастливым, и тогда оставляли предприятие. Равным образом славяне не прежде приступали к плаванию и вообще ко всякому важному делу, как испытавши скачок животного. Кроме этого гадания жрецы гадали по дощечкам: брали три дощечки, у которых одна сторона была белая, а другая черная, и бросали: ежели две упадут белою стороною — означает счастье, а ежели черною — несчастье. И женщины при храме гадали по линиям в пепле на потухающем угле. При храме Свентовита хранились также священные знамена и орлы, употребляемые на войне. Славяне питали особенное уважение к одному знамени, которое называлось станиция; его появление возбуждало мужество. Когда датчане взяли это знамя, арконцы так упали духом, что потеряли го-

род, а до того времени они защищались с великим упорством (Sax. Gramm., Hist. Dan., L. XIV, p. 288—289).

Гельмольд говорит (Chron. Slav., с. VI, p. 21), что под Свентовитом разумели славяне солнце, приписывали солнцу первенство над другими божествами и посвящали ему храм кумира (Ibid., L. II, с. XII, p. 234). Храм был местом прорицания для приходивших из разных стран: туда приносили годовые дары и отправляли жертвы годового очищения. У Гельмольда он называется бог богов; прочие боги почитались перед ним полубогами (Ibid., 225). Подобно Саксону Грамматику, и Гельмольд также признает его богом войны; между прочими кровавыми жертвами ему приносили и христиан как врагов этого божества. Свентовит был покровитель всякого художества и торговли: каждый купец, приезжавший в славянскую землю, не прежде мог пользоваться свободным правом своего занятия, как заплативши дар Свентовиту (Ibid., L. VI, 22, L. II, 235). Оттого жрецы обладали большими сокровищами; вся гражданская власть находилась под их освящением, и ни на какое предприятие не осмеливался народ, не испросив прежде надежды на помощь бога (Ibid.). В известиях о Свентовите видны следы воплощения его на земле. Езда его на белом коне показывает, что под ним понимали не только вообще солнечную животворящую силу, но и воплощение в человеческом образе. Воинственность его и борьба с врагами намекает на историческую часть поклонения. Саксон Грамматик и Гельмольд догадываются, что поклонение Свентовиту произошло от св. Вита [21], которого память занесли туда миссионеры, корвейские монахи, в царствование Людовика Благочестивого [22], и что славяне, переделав его имя, почитали под ним своего бога богов (Sax. Gram., L. XIV, p. 289.— Chr. Slav., L. I, 20, L. II, 235). Слишком надо быть ограниченным, чтобы поверить такому производству. Сам Гельмольд (Ibid.) говорит, что славяне почитали под символом Свентовита солнце, а поклонение свету, конечно, не образовалось после пришествия корвейских монахов; притом, языческие обряды и принадлежности этого божества так повсеместны у славянских племен и так много заключают общеязыческого, что древность поклонения Свентовиту не может восходить единственно к IX веку. Вероятно, славяне рассказывали монахам о царстве Свентовита на земле и называли его великим своим покровителем. Монахи заключили по созвучию, не зная по-славянски, что это лицо, должно быть, есть св. Вит. Такое мнение сделалось полезным для миссионеров. Язычники, по свидетельству Гельмольда, так были привержены к Свентовиту, что долгое время после крещения не забывали его обрядов; тогда для постепенного успокоения их поставили им св. Вита

вместо Свентовита по сходству имен, да и сами успокаивались тою мыслию, что ежели народ и продолжает отправлять языческие обряды, то по крайней мере в честь христианского святого. Иллирийские славяне [23] до сих пор празднуют день святого Вита с языческими обрядами (Карамз., Ист. госуд. Росс., т. I, 47); в Богемии обожали Свентовита как главное божество и не могли отстать от него и в христианстве до тех пор, пока князь Венцеслав [24] не выписал от императора Оттона [25] мощи св. Вита и не поставил их для поклонения вместо идола (Hist. Boiem. Dubr., L. I, p. 7). Это доказывает, что поклонение Свентовиту было древнее, повсеместное, а мысль о происхождении его от св. Вита, которого имя будто бы занесено в IX столетии на Рюген, родилось уже гораздо после. Имя Свентовит, по толкованию Шафарика [26], происходит от слова Święty (святой) и вит (Shaff. Staroz. okr., I, czt. III, § 18, 350). Вит было слово, означавшее вообще достоинство природы человеческой: оттуда витязь, витяжество, swycięstwo (победа), вития (красноречивый, мудрый); там и корень слов: ответ, привет, вещать, вещий. И даже в языках немецкого племени сохранилось это значение: так, по-англосаксонски vita — советник, оттуда vitzig, vittenagemot — судья, собрание старейшин, и скандинавское vitter — чародей, вещун (Philips Deutsch. Gesch., I., 231.— Grimm. Rechtsaltherth., 778—779).

Что Свентовит, Сварожич, Радегаст и Даждьбог одно и то же — кажется ясно. Конь у Свентовита и у Сварожича; воплощение на земле и у Радегаста и у Свентовита; все три — божества войны, предвещания; Радегаст и Свентовит — божества промышленности, каждый из трех называется единым верховным божеством. Принадлежности этих кумиров указывают на их значение как светоносного начала, а различия произошли оттого, что представляли проявление этого начала в разные моменты его деятельности небесной и земного вочеловечения. Конь Свентовита и Радегаста указывает на рыцарскую жизнь божества на земле и на воинственное его значение как существа света в борьбе с мраком, и на путешествие солнца подобно коням Аполлона. Так светопоклонники персы представляли себе Митру [27], который, хотя по смыслу системы зендской был первым из изедов, но считался обыкновенно за божество и назывался непобедимым богом, пробегающим вселенную с луком, мечом и булавою, поражающим злых духов — девов [28] (Zend-Avest., I. B. 284—324, 2 th. Jescht-Mithr. 225). Так и Свентовит, солнце, ездил на своем белом, как день, коне воевать с злыми духами во время ночи, царства противного начала, разрушаемого лучами светила: меч и знамена также атрибуты этой беспрерывной брани. Лук в руке напоминает Аполлона-солнце, стрелка (Paus., III, 18). Буду-

род, а... л — символом борьбы света с тьмою — он был ...вственного, мудрости, высочайшего всеведения, ...ого порядка и гражданственности; оттого у него ...али предсказаний; оттого к нему обращались перед ...и всякого общественного дела, и никакое вече, ника... к... ороль не мог изменить приговора, истекающего от верховного света. Как бог солнца он был виновник и податель плодородия, что показывают моления к нему об изобилии земных плодов. Оттого и рог с вином в руке у него, чему подобное можно отыскать у разных народов. Так, по изысканиям Крейцера [29] и Гаммера [30] (Steierm. Zeitschr., I h., p. 78 — Creutz., Symb., IV, 67), у персов употреблялся кубок, называемый джемшидовым кубком мира. У египтян отправляемы были гадания с возлиянием из кубка в символизации служения богу годичных перемен (Symb. und Myth., III, 412. Vollm. Myth., p. 437). У греков происходили возлияния в Самотракии из кубка, называвшегося солнцевым (Uschold., см. Wissensch. der Myth. v. Hanusch., p. 152). Кубок Вакха [31] приносился также как символ творения и плодородия светоносному началу (Symb., III, 411).

Итак, из всего этого мы можем заключить, что Свентовит — Радегаст — Сварожич — Даждьбог были одно существо под несколькими названиями и означали светоносную силу в нравственном и физическом смысле.

Что одно и то же божество может называться различными именами, этого нет необходимости доказывать. В скандинавской мифологии Один [32] имеет до 12-ти названий (Rauschn.). А так как мы знаем, что славяне поклонялись свету под разными наименованиями, то это дает нам повод искать и под другими мифологическими именами того же понятия. Так, я полагаю, что Перун, главнейшее божественное существо после бога-вседержителя у русов, также означал светоносное начало; он переводится Юпитером [33] и именуется богом грома и молнии, и поэтому уже есть видоизменение понятия о свете. Но, кажется, он означал не только громовника, а вообще свет. Перун — божество старинное, и корень его названия отыскивается у многих народов; так, у литовцев это существо называлось Перкунос (Dzieje Nar. Lit., t. I, 7); а у готов Jairguns (Shaff., Staroż., t. I, p. 51), что сходно с зендским Peiramun, означающим светлое, небесное жилище (Zend-Av., I B., 240). Слово Перун на многих языках может означать огонь; по-гречески πυρ. — слово, по свидетельству Платона [34] (Allg. Nord. Gesch. 274), заимствованное от скифов; по-чешски — pireni (Русс. прост. празд. и суев. обр., I, 254). Огонь служил священною принадлежностию богослужения Перуну. Так, Гваньини [35] (Kronica Wielk. Xięstwa Moskiewsk. (polski przekł),

X, VII, на с. 485) говорит, что в Новгороде перед истуканом Перуна горел неугасимый огонь из дубового леса. У поляков это самое божество называлось и Перун, и Jessen (ясный) и почиталось дарователем земных плодов (Sarnic., p. 1028), в чем очевидное сходство с Свентовитом. Атрибутом его в Силезии была гора Сабот (De Siles. rebus, c. VII, p. 112), слово, на фракийском языке означавшее восходящее солнце. Итак, гора Сабот значит гора солнца; сходно с этим и Соботка — польское наименование всеславянского купальского праздника. Перун, как и Свентовит, был богом войны и мира; поэтому у подножия его клали оружие и клялись при заключении договоров (Нест. лет., древ. текст, I т.) В Богемии же слово Яссон означало в древности солнце (Piesni ludu Rolsk., Pauli, p. 32).

Все это приводит нас к тому, что Перун, высочайшее божество русских и поляков, есть то же, что и Свентовит, божество других славян. Имя Перуна, переводимое классиками Юпитером, известно было и у других адриатических славян, ибо на аквилейских надписях находятся слова Jovi Sancti Beroni tonanti [36], а в другой bono Deo Beroni [37] (Слав. Сборн., 244), что (если только достоверны надписи) доказывает как древность поклонения Перуну, так еще и значение его как бога света, ибо добрым богом преимущественно называли Аполлона, бога солнца.

В хронике саксонской описывается истукан, находившийся в Любеке,— мужчина с венцом на голове, с продолговатыми ушами и красным, как бы раскаленным железом в руке; он назывался Проне (Chr. ant. Sax. Chr. Slav., N. p. 216). Кажется, мы не ошибемся, если прочтем это название однозначенательным с нашим Перуном. Железо в руке значит ордалию — символ суда. У Гельмольда в трех местах (Chron. Slav., 125, 160, 185) его славянской хроники упоминается божество Прове, называемое верховным божеством вагров [38]. У него не было ни храма, ни изображения; славяне посвящали ему только дуб, окруженный оградою с передним пространным местом для народа. Туда приходили люди с жрецом и совершали жертвы; там собирались веча, поставляли законы и судили тяжбы. Никто не смел входить за ограду, исключая приносящих жертву и убегающих от смерти (Chr. Slav., 185). Прове был, таким образом, божество правосудия, и Проне был то же, что показывает ордалия в его руке. Все мифографы согласно признавали их за одно существо. Я полагаю, что Проне и Прове=Перуну=Свентовиту и прочим наименованиям светоносного начала. Доказательства следующие: 1. Проне и Перун явственно одно имя, и, кажется, Проне есть испорченное слово Перун. 2. У Проне в руке красное железо;

у Перуна по известию Гвагнини был в руке огненный камень. Вагры признавали за верховное божество Свентовита, а между тем Прове называется их верховным божеством. Поэтому нельзя признать его за одного из второстепенных, более отдаленных от бога — вседержителя духов, а верховное божество, кроме бога, явственно отделяемого от Свентовита Гельмольдом, был свет.

То же значение имел в Щецине и Триглав, которого жизнеописатель св. Оттона Бамбергского назвал величайшим божеством славян. По рассказу Эббона, другого жизнеописателя Оттонова, он изображался с тремя головами, и это означало три царства: небо, землю и преисподнюю; глаза и уста у него были завешены золотошвейным покровом для того, чтобы не допустить его видеть и порицать людские слабости. Храм его описывается очень нарядно. В святилище хранились серебряные и золотые сосуды, буйволовые рога для питья и для труб, множество оружия и всяких запасов, ибо щецинцы сдавали туда десятую часть добычи, взятой на войне, и славянин обязан был принести ему подарок, спасшись от бури на море, которую по народному понятию возбуждало это божество. В честь Триглава отправлялись праздники со священными играми, танцами и пирами. Близ главного храма находились три здания, называемые контины(?); там идолов не было, а стояли амфитеатром лавки и столы; туда народ сходился на веча, и после собрания заключал толки о делах отечества веселым пиром (Vita Sancti Ottonis. Act. Sanctor., Jul., p. 403, 437-439). Триглав почитался в разных местах славянщины, и почтение к нему было столь велико, что и после крещения славяне удерживали его изображения в пещерах (Ibid.). Повсеместность его доказывается местными названиями гор, напр., Терглу в Краине (Die Wissensch. des Myth., 100); легко может быть, что и там стояли храмы Триглава, ибо и Щецин[39] построен был на трех холмах (V. S. O., 436). Добровский (Slav., 414), Бандке[40] (Dzieje Narody Polsk., I, p. 116) и Гануш (Die Wissensch. der Myth., 102-104) видят в нем Тримурти[41] индийцев, так что как царь неба он равен Браме, как царь земли — Вишну, как царь преисподней — Шиве, существу разрушительному, тем более, что Триглав сидел, и Тримурти изображался в сидячем положении, и у Тримурти была также завеса в виде треугольника на трех головах (Ibid.) Но так как жизнеописатель Оттонов именует его высочайшим богом славян, то, зная, что так называли то существо, которое означало свет,— и в Триглаве можем мы искать значения света. Нам говорят, что он был Тримурти индийцев, но Тримурти изображал солнечную силу в годичных переменах. Многие народы востока делили год на три части (Allgem. Univers.

Gesch. v. Leo, t. I). Такое деление было и у германцев. Оно было и у славян (Hanusch), что показывают три народных праздника, соответствующие временам года. Земледелие, старинное занятие славян, проявляется в трех функциях: сеянии, собирании и приготовлении; сообразно этому располагаются три времени года: весна, лето, зима; осень исчезает от простого взора, половина ее является с летом, половина с зимой; в жизни природы человек усматривает только начало, середину и конец. Оттого и деление года на три части. В Триглаве можно признать светоносную троичную силу, равнозначительную трем временам года: весне, лету и зиме и вместе трем царствам, как объясняет Эббон: небу как источнику всего, а потому вместе весне; земле как пространству, на котором совершается развитие деятельности света, а, следовательно, необходимо времени, в которое совершается эта деятельность,— лету, и подземному миру — зиме жизненной. Еще уверяет меня в однозначительности Триглава с другими наименованиями света то, что атрибуты этого божества сходны с атрибутами Свентовита. При храме Щецинском язычники имели священного коня (только вороного); за ним по очереди ходили четыре жреца; никто на него не садился. Перед начатием войны они проводили его через девять копьев, и ежели он проскакивал не зацепившись, то заключали о счастливом окончании предприятия. Кроме того, отправляли другие гадания посредством деревяшек (V. S. Ott., 403). По сказанию жизнеописателя Триглав был богом войны, как Свентовит (Ibid., 437). Итак, кажется несомненно из всего этого, что и Триглав означал светоносное начало, почитаемое под разными именами.

К той же категории относится Белобог. В истории Каминского епископства (Script. Rer. Germanic., p. 513) говорится, что славяне признавали доброе начало под именем Белого бога, противоположное злому, называемому Чернобогом. У Гельмольда мы находим известие, что славяне при пиршествах обносили чашу с благословениями и заклятиями, веря, что счастье проистекает от доброго бога, а все дурное от злого, называемого на их языке дьявол или Чернобог. Вслед за тем Гельмольд говорит, что добрый бог есть Свентовит (Chron. Slav., L. I, c. 53, p. 123). В другом месте приведенной выше истории каминской (Script. Rer. Germ., p. 510) говорится, что славяне отправляли пиршества и обносили чашу на празднике света (si quando lux festa venisset) [42]. Ясно кажется, что Белобог и Свентовит одно и то же. Поклонение Белобогу было повсеместное. В отдаленной древности оно было известно у славян адриатических. Так, на камнях, найденных близ Аквилеи, читают: Belino divi, Belino Apollino [43]; можно узнать здесь Белобога; это имя переведено буквально по

divi (Слав. сборн., 243). У кельтов [44] сущест-
одимое римскими писателями Аполлоном, на-
Белином (Allgem. Welt-Gesch., Gesch. der
зывает древность этого названия у северных
амое имя Аполлона, не имеющее в греческом
жется, однозначительно по корню с Белином
лобогом славянским, ибо Аполлон занесен в
, почему и назван гиперборейским. Название
ает с русским выражением белый свет и бе-
белый царь, ибо цветом белым, цветом види-
лучей, светопоклонники означали все достой-

олько имен означали светоносное существо,
некоторые догадки относительно других ми-
ен. Писатели, передавшие нам известия о по-
алтийских славянах, упоминают о Яровите,
вите и Поренуте. Яровит или Гиеровит у
Оттонова представляется богом войны и на-
. Подле его кумира висел золотой щит; этот
из капища кроме важных военных случаев.
такое благоговение к этой вещи, что когда
разорить идола и убить упорного жреца, то
щит, с страшным криком бросился в толпу на-
такой ужас в новообращенных христианах,
й привычке, увидев щит, попадали на землю
410). Мы уже знаем, что божество света под
менованиями было вместе божеством войны.
гом войны, принадлежал к номинациям све-
слово яр означает и ярость, мужество, и
лодость, свежесть. Не без основания можно
солнечную силу, проявляемую весною. Он —
Геркулес [45] у египтян и греков (Creutz.
оттого-то, кажется, один жизнеописатель
Гиеровитом, а другой Веровитом, переводя
ское ver [46] (V. S. O., 440), что легко долж-
ибо эти жизнеописатели раз заметили, что
меет сходство с латинским, и позволили се-
нтины от continere [47].
мматика описывается в Каренце идол, назы-
Он имел семь голов и семь мечей, а вось-
держал в руке. Вышиною он превосходил
ий рост (Sax. Gramm., р. 294). Он назы-
и поэтому однозначителен с прежними.
кется, правильнее будет прочтено Руйевит
там, где мягкие буквы у славян, как и Гие-
ит); оно происходит от руйный — красный,

горячий, огненный, так что бог означает свет в кульминации своей деятельности, то, что Horos[48] — мужественный, воинственный сын Осириса[49]-солнца (Symb., I, 297, ibid., II, 336); и различие между Яровитом и Руйевитом будет такое, что первый значит в е с н у, а последний л е т о. Семь голов и семь мечей означают полную силу божества и указывают на свое восточное происхождение: семь созвездий и семь главных богов в Египте, семь Амшиспандов[50] в Зенд-Авесте; наконец, семь тысяч дней царствовал Даждьбог на земле.

Близ храма Руйевитова стояло капище Поревита: идол его был безоружен (Sax. Gramm., 299), и поэтому можно признать в нем значение, противоположное Руйевиту. Поревит был солнце зимнее, потерявшее разящую свою силу, божество мира (Гарпократ[51], сын Осириса у египтян и греков) (Symb. I, 296), тем более, что зимою отправлялся праздник, который справедливо с некоторой стороны мифографы называли праздником мира.

Подле храма Поревитова стоял храм Поренута. Нарушевич[52] толкует, что это слово происходит от poronić (Hist. nar. polsk., t. I Mythol. Slaw.), родить, и полагает, что он был символом рождающей силы. Это, по моему мнению, основательно. Идол изображался с четырьмя головами, а пятую держал на груди, одною рукою за бороду, а другою за лоб (Sax. ibid.). У славян, как и у других народов, было понятие о ежегодном рождении солнца, как выражался поворот на лето, и потому Поренут четвероголовый (поэтому уже сходный с Свентовитом), кажется, изображал солнце в момент его возвращения к деятельности после зимнего усыпления... Четыре головы были постоянным атрибутом солнца вообще, а пятая на груди означала рождение нового солнца. К тем же номинациям светоносного начала принадлежат имена Лада и Живого. По сказанию Стрыйковского[53] (Stryik. Kronika, t.I), божество Ладу праздновали весною от 23 мая по 24 июня. Из всех языческих божественных наименований одно только название Лада сохранилось теперь так живо в народе, что редкая весенняя обрядная песня обойдется без припева: Ладо, Ладо. По Кромеру[54], Гвагнини, Бельскому[55] и Густинской летописи[56] (Густ. лет. Полн. Сбор. рус. лет., т. 2,— 257; Crom., 53) Ладо или Ладон означает бога всякого наслаждения и благополучия: оттого ему приносили жертвы женившиеся; от его благословения зависело счастье семейственное; к нему обращались при рождении дитяти. Из песен мы видим несомненно, что Лад был божеством весны и любви. Слово Лад, очевидно, славянское и означает согласие, гармонию, красоту и любовь. Слово ладность значит красоту; по-чешски л а д а — красавица; по-польски и по-южнорусски ładny —

прекрасный; у русских лад и лада значат мужа и жену. Но так как Лад было божество любви и гармонии и вместе божество весны, то, следовательно, оно было божество гармонии вселенной, любви всемирной, символ вседействующего, всеоживляющего весеннего солнца; и праздник ему отправляли в эпоху красоты природы, во время, когда особенно действует в животных половое возбуждение. Длугош[57] называет его божеством войны (Hist. Polon.); так воинственное значение света было неразлучно со всеми модификациями его поклонения.

Однозначительно с божеством Лады было божество Жив или Живый, называемое Длугошем божеством жизни (Ibid., p. 37). В летописи Прокоша (Chron. Slav., h. I, p. 36. Sarm. Warsz. 1827) рассказывается, что на горе Живце, названной от имени божества, был построен храм, и собирался в множестве народ весною в первых днях мая; там молились о счастье и благоденствии во весь год. По мнениям язычников, Живый был божество благополучия, верховный правитель вселенной (suprerum universi moderatorem) и божество красоты и весны. Славяне, говорит та же летопись, думали, что божество Живый превращается весною в кукушку, дабы посредством этой птицы возвещать время года и долготу жизни людям, и потому ему особенно приносили жертвы; когда слышали в первый раз весною кукование кукушки, спрашивали, сколько лет кому жить, и заключали о числе будущих годов по тому, сколько раз кукукнет птица после вопроса (Ibid.).

Это весеннее поклонение Ладу и Живому доказывает, что они — одно божество, и оба названия относятся к светоносному началу в смысле всеобщей любви и жизни природы. Вместе с этими названиями чествовали славяне женское существо, называемое Ладою или Живою: подобно как у древних пелasгов[58] было мужское существо (ἀξιόæερδος) живитель, плодотворитель и женское (ἀξιόæερδα) (Symb. und Myth. der alt. Völk., II, 294).

В одной старинной южнорусской сказке, которая, видимо, относится к глубоким временам язычества, я нашел следующее: Ивась (так звали героя) получил приказание от пана, которому служил, узнать: зачем солнце переменяется три раза в день. Он поехал через тот свет в терем солнца над морем; солнца долго не было: оно ездило по свету; Ивась застал солнцеву мать, которая, осведомившись, зачем он приехал, приказала ему сесть за железное корыто. Когда солнце воротилось вечером, мать спросила его: зачем оно переменяется в день три раза? Есть, отвечало солнце, в море прекрасная Анастасия: когда я взойду, она на меня брызнет водою, я застыжусь и покраснею; когда же я взойду на высоту и посмот-

рю на весь свет, мне станет весело; а когда захожу, Анастасия опять брызнет на меня морскою водою, и я опять покраснею. Из этого видно, что у Солнца была мать, да еще женщина, которая его занимала как любовница.

Мы находим у Гельмольда, что у славян была богиня Сива или Жива (Chron. Slavor., 125). В «Mater verborum» Вацерада мы встречаем ту же богиню, переведенною Церерою [59]; она изображена с колосом и цветом в руках (Czas. czesk. Muz. 1827, 4 h., р. 70, 76). По другому изображению она представляется с младенцем на голове и виноградною ягодою или яблоком (Карамз., Ист. госуд. Росс., т. I, 85). Мы знаем, что у финских народов было божество Золотая Баба с младенцем на руках (Gwagn., Kron. polska, cześć I, X, 7). Название это, без сомнения, не финское, и божество заимствовано от славян. Как распространено было у нас в языческие времена почитание подобного женского существа, видно из того, что во многих местах попадаются и теперь грубые статуи и изображения женщины с младенцем. Что между Золотою Бабою и Живою есть соотношение, и близкое, видно не только из того, что они обе изображаются с младенцами: Длугош ясно указывает на единство их, говоря, что была гора, называемая Баба, а на ней град Живец (Hist. Polon., I, р. 33); а мы знаем, что Живцем называли место, где поклонялись Живе. Но с Живою однозначительна и Лада, ибо весенний праздник Лады был праздник также Живы, самые названия Жива и Лада выражают одно и то же, и, наконец, в песнях эпитет Лады — мать, а у литовцев Лада называлась Золотою Панею (Dz. Nar. Lit., t. I, nac. 40), что тождественно с Золотою Бабою. Праздник ее, как у литовцев, так и у русских, соединялся вместе с торжеством солнца (Ibid., р. 303). Вацерад называет ее Венерою [60]. Еще чехи называли ее Красопани (Gesch. der Böhm. v. Palacky, 179) и Красына; так называется истукан богини, поставленный св. Людмилою [61] в язычестве (Kron. Czeska 1541, р. 61). По моему мнению, она символизировала природу, жизненное начало, была мать солнца в его воплощении, богиня любви, гармонии, брака, веселья, красоты и всякого благополучия, мать — питательница мира, подательница благ. Ее-то в Чехии называют волшебницею Церерою, матерью Марса (Kron. Czeska., 53), между тем как Церера классическая не была матерью Марса. Младенец на голове означал воплощенный свет, а яблоко в руке едва ли не яйцо, которое снесла Латона [62] и из которого образовались Аполлон и Диана [63], и вместе то яйцо, начало всех вещей, которое почитали индийцы. Это женское символическое существо находится во всех почти мифологиях, и под разными наименованиями в каждой; Лада была то же, что у индийцев

Бгавани [64], первоначальная воспринимающая зародыш творения женственная сила (Symb. II, 124), и Лакшими [65], которую почитали под изображением женщины с младенцем на Коромандельском берегу (Zend-Av., I, B. I, th. 176): а этот младенец был воплощенный свет. У египтян она была Изида [66]; у фригийцев, а после у римлян — матерь Цибела [67] (Symb. IV, 44): ей там отправляли весною празднество Megalesia [68] (Liv. XXIX), она почиталась долго в Риме под видом женщины с ребенком, означавшим воплощенное божество: впоследствии хотели видеть в этом изображении прообраз Спасителя (Tertul. apolog.); у ассирян она была Милитта [69], возбуждающая и плодотворяющая творение матерь (Paus., p. 27); у греков, у которых рассыпалось более прочих народов на индивидуалы светопоклонение, ее можно видеть и в Гере [70], матери богов, и в Афродите [71], любовной силе, и в Минерве [72] Санской, родительнице солнца (Symb., IV, 2, 43), и особенно в матери света — Аполлона, Латоне, которой даже название звучит сходно с нашею богинею; греки получили ее из темного гиперборейского севера и первоначально чествовали под именем Илитии [73] в Эфесе, в изображении матери вселенной, первой родительницы (Ibid., 21, 117); у пруссов она называлась Жиза, т. е. перенятая от славян, с которыми пруссы были в тесном религиозном сношении, Жива; у скандинавов она была Фригия, заимствованная также от славян, ибо называлась вандальскою; иллирийские славяне чествовали Ладу под именем Доброй Фригии [74] (Карамз., т. I, 88). Как распространено было у славян поклонение Ладе, видно из того, что, во-первых, у всех совершенно славянских народов имя ее осталось в песнях, и, во-вторых, множество урочищ напоминают ее. У Длугоша она же Венера-Дзидзилия (Hist. Polon., p. 36), и толкуется богинею деторождения, ибо к ней обращались родильницы; у Стрыйковского Зизилия, к которой молились о любви и плодородии, также переводится Венерою. Я полагаю, что она была и то, что у нас называется мать-земля; и ей-то поклонялись северные германские народы (под которыми, вероятно, надобно разуметь и часть славян) под именем Герты (die Erde), однозначительной с mater tellus [75] у римлян (Tac. Germ.). Как Латона была матерью мужского и женского существ, Аполлона и Дианы, так и Лада славянская — матерь Леля и Лели (Лилит, Палилия классической мифологии) [76]. Хотя эти имена встречаются особенно в литовской мифологии, но нет сомнения, что они были у славян, ибо о них упоминают историки (Krom., 56. Stryik., Kron. polska, p. 46), и в наших песнях существует припев: Лелю-Ладо. Лелис по-литовски значит светлый; но то же оно означает и по-славянски: тому доказательство глагол лелеть

в малороссийском и простонародном русском языке, обозначающий: блистать, сверкать. Эти два близнеца служили особенным предметом поклонения народов в Лигии, где по сказанию Тацита [77] жрец, приносивший им жертву, одевался в мужское и женское платье разом (Germ.). Подобное осталось в великорусских простонародных играх и доказывает, что эти два существа, одно мужское, другое женское, по высшему внутреннему разумению были одно. Так, у индийцев воплощенный мир представлялся в образе двуполого божества (Symb., III, 444). Так, у греков — Дионисий, воплощенное солнце, изображалось в виде двуполом (ἀρσενόθηλος) [78] [Ibid., 200). Такое же почитание светоносного существа было и у египтян, как это доказывается их религиозными церемониями (Ibid., 445). Это двуполое существо выражало: природу первоначальную, когда она еще не выказалась в противоположностях, и природу окончательную, абсолютную, результат процесса мировой жизни.

Существо двуполое, двутелец по-славянски (Mat. Verb., 4), скоро явилось в образе отдельных существ, мужского и женского. Мужское есть воплощенный свет: Свентовит — Кришна [79] — Вишна — Созиаш — Осирис — Аполлон — Дионисий — Аттис [80]; женское — вода. Во всех религиях вода изображает страдательную первоначальную материю женственного существа, из которой посредством плодотворного прикосновения существа мужского произошли все вещи. В Индии это существо есть Сакти; само по себе бездушное и холодное, оно изображается в виде влаги; оттого и священная река Ганге с носит название Сакти. Оно воспринимает от мужского существа — огня, Шивы и производит жизнь. По зендскому понятию, Церване-Акерене создал словом своим (Гоновер) первообраз материи, праормузда, в котором соединялись начала света и воды и образовалось творение сперва через разделение, а потом через взаимность противоположностей (Kleuk., Kurze Darstell. des Lehrbegr. d. alt. Pers. 8). У семитических народов вода представлялась женским страдательным основным элементом творения (Creutz. Symb., t. I, 377). В Египте вода считалась страдательно-женским существом и символизировалась в виде Изиды, пробужденной к плодородию огнесветом (Ibid., t. II, 157, III, 324). В Греции океан был в начале всех вещей, и по учению Орфееву [81] из воды образовалось творение, когда она возбуждена была браком с божеством в виде змеи, называемым Гераклес, т. е. Геркулес: оно означало светоносную силу (Ibid., III, 314, 321).

Такое же понятие находится и в библейском учении; прежде всего создана вода и пребывает невидима и неустроена, пока Бог сказал: да будет свет, и тогда началось оживле-

ние и плодородие бездвижной, холодной, женской материи. По скандинавскому понятию, творение возникло из противоположностей света или огня и воды или холода (Rauschn., 375). Славянская космогония не оставила нам последовательного учения, однако есть следы того же понятия, например, в следующей червонорусской песне:

Колись то було з початку світу,
Тоді не було неба ні землі,
Неба ні землі — нім синє море.

И потом описывается, как слетают два голубя — символы двуполой творческой силы, любви, и производят творение, добывая из бездны элементы оного. Страдательное положение воды в природе послужило человеку поводом видеть в ней женское существо. Без животворной силы света бездвижная вода наполняет пространство в виде снега, льда, мертвой массы; но когда свет и теплота пробуждают ее, она расходится и, под влиянием света, рождает и питает годовой мир. И на этом-то внутреннем основании славяне-светопоклонники почитали воду. Еще Страбон [82] говорит о жителях юго-западной России, что они поклоняются рекам и источникам, и одна река называется у них именем божества — *Βογαινον* (Strabo, VII, 5). Прокопий Кесарийский говорит, что славяне признавали единого бога, но поклонялись рекам и источникам (De bel. Goth.). У славян прибалтийских были освященные источники, куда ходили для поклонения; такой источник находился на острове Рюгене в дремучем лесу.

В Щецине был источник, куда стекались на поклонение. В других местах западной славянщины были подобные источники, куда не позволялось подходить иноверцу (Helm., L. I, c. 1). Дитмар говорит об озере Гломази, которое со страхом было почитаемо соседними славянами (Ghron. L. I, p. 1). Тот же писатель говорит, что поморяне чтили море, и миссионер христианства Рейнберн [83] для освещения стихии, оскверненной демонским служением, повергнул туда четыре камня, намазанные священным елеем (Ibid., 228, L. VII). Козьма Пражский [84] говорит о чехах, что они в язычестве поклонялись источникам и рекам и приносили им жертвы (Cosmas, III, 197). Поляки в язычестве, как видно из многого, имели священные воды, и это доказывают многие суеверные обряды в народе. У русских славян выказывается явное водопоклонение. В житии князя Константина Муромского [85] (Карамз., т. I, пр. 214, стр. 350) говорится, что язычники русские приносили требы озерам и рекам, прибегали к воде в немощах и повергали в колодези деньги. При переводе Григория Богослова [86] в XI веке переводчик счел нужным прибавить от

себя: случается, что иной приносит требу ... ье о предождя и забывая, что дождь идет с неба, а ... пуреку богом (Русс. прост. праздн., I, 23). В це... князя Владимира[87] запрещается молиться у во... т. I, пр. 506, стр. 483). Купанье у нас считается ... ной частью многих суеверных обрядов и народн... неств. В русских песнях вода всегда играет важную р... любимый предмет поэзии. Итак, кажется, не подлежит н... лейшему сомнению, что славяне в язычестве поклонялись во- де. Это непременно и должно было быть, ибо во всех религиях, где есть идея светопоклонения, уважалась также вода как второе существо священное. Последователи Зороастра поклонялись воде, признавали ее священнейшею материею после света, живым соком природы (Kleuk., 56), совершали священные омовения, употребляли при жертвоприношениях (Der Parser Bürgerl. und Gottendienstl. Gebruche 209) и воссылали к ней канонические моления (Zend-Av., Jescht-Avan., 195-199). Индийцы кланялись воде и особенно священному Гангесу до изуверства. Египтяне чествовали воду под символом Изиды и считали ее за жизненное начало; оттого сосуд холодной воды символизовал воскресающую силу Осириса, животворную для мертвых (Creutz. Symb. I, 347).

Греки имели несколько священных источников, признавали в море чудодейственную силу избавлять человека от всякого зла (Ibid., III, 334), употребляли священное очищение (Ibid.), считали освящение воды важнейшим актом при таинствах (Ibid., 436) и отгадывали по воде будущее (Ibid., I, 195). Из воды родилась Афродита, всеобщая любовь, гармония. Водное начало символизировала Диана (Ibid., II, 170). Я полагаю, не будет натянуто, ежели мы в Анастасии, плещущей на солнце в сказке, будем видеть олицетворение воды, супруги света — солнца. Брачное соединение света с водою было первообразом творения, любви во вселенной, жизни в природе и полового соединения тварей. Конечно, имя Анастасии не относится к древности, но собственное имя этого мифологического существа было не одно, как и имя солнца — бога. Оно, однако, осталось нам в некоторых названиях, как напр., в Моране, т. е. Моряне или морской. На праздник Купала делают чучело, называемое Морена, перескакивают с ним через огонь и топят в воде: это, по моему мнению, означает бракосочетание света с водою. Сходное с этим названием есть Маржана, у Длугоша; чучело, называемое так, топили в Польше весною — обряд общеславянский; до сих пор он существует по русским селам. В Краледворской рукописи[88] Морена изображается богинею смерти, низводит в черную ночь души убитых, а у Длугуша Маржана названа

ние и пло[illegible] Она была и то, и другое; ибо вода по существу свое-
По ска[illegible]ключает начало жизни и начало смерти и разрушения,
по[illegible] есть существо оживляющее и убивающее; само по себе холодное и темное, оно призывается к жизни и плодородию только огнесветом. Так Диана, или Артемида,— божество доброе, светлое, прекрасное, а вместе она же Геката[89],— существо мрачное, убивающее, черное, смертельное. Слово мара — привидение — имеет единство с названием Маржаны, воды в вредном моменте ее бытия, и означает несуществующее, кажущееся, образ без существа, противоположное миру, оживленному светом, в движении и деятельности. В Крайне существо водное называется и теперь мифическими именами Водан и Моран (Die Wissensch. des Myth., 292). Мокошь у Нестора, по моему мнению, также означает водное женское существо, окончание -ошь есть женского рода, как кокошь, а корень слова — мок- (мокнуть, смокнуть). Так думает Коллар. По Вацераду море почиталось у славян божеством, называемым Хлипа. Но важнейшею из номинаций женско-водного существа у славян была Девония, Дзеванна и Дана. Она происходит от корня, сохранившегося в языках кельтских, где Дивона значит река и вода; но этот корень не чужд и славянским народам, как это показывают названия рек: Двина, Дунай, Дон, Днепр (Данаприс) и обыкновенный припев в песнях обрядных: дана, дана. Как вода, начало вещей, вечно прекрасная, вечно свежая, она была дева и вместе жена, т. е. супруга солнца. Так Длугош описывает ее (Hist. Polon., p. 36). В Богемии и Польше ее называли Девониею или Дзеванною, в прибалтийской славянщине Девою, и храм ее был в городе, названном Девинград, переименованном немцами в Магдебург (Cranz., Hist. eccles., p. 4), в Венгрии был такой же Девин град, наименованный от богини (Bel. not. Hung., II, p. 252), у нас она, вероятно, кроме Мокошь, имела еще название Дана и просто Дева, как это показывают некоторые урочища и названия вод, напр., Девьигоры, Девичье поле, река Девица. Она была совершенно тождественна с греческой Дианою, или Артемидою. Эфесская Диана представляла первоначально существо воды и была поэтому равнозначительна Изиде, принимаемой в смысле стихии (Symb., II, 170). Значение Дианы в смысле луны произошло больше от влияния, какое, полагали, имеет луна на воду: у славян этого значения она, может быть, и не имела, ибо луна-месяц изображается у нас мужчиною. Но наша Девония, как Маржана, тождественна с Гекатою — суровою темною богинею тьмы, холода и небытия. Как богиня земная, звероловица, греческая богиня имеет с нашею также единство, ибо Длугош и Вацерад прямо переводят ее Дианою. По свидетельству Гримма (Deutsch. Mytho-

log., p. 706), в Лужицах до сих пор существует поверье о прекрасной девице, которая с собаками блуждает по лесам и пугает зверей, особенно в лунные ночи. Суеверы боятся зайти в чащу и в полдень, чтобы не увидеть девицу. Такое точно поверье мне удалось услышать и в России; об этой девице рассказывают разные анекдоты, напр., один раз косари ужинали, вдруг набежала на них девица с собаками, перескочила через огонь, где варилось кушанье, и перепугала людей и животных.

Таким образом, миф о Диане выразился полно у славян; дева и жена у славян, Диана то же и у греков, ибо под Дианою разумели не только деву Артемиду, но и Артемиду-матерь, произведшую на свет любовь (De Nat. Deor., III, 23). Или, лучше сказать, греки и римляне почитали Диану в столь различных мифических историях, что образовалось понятие о нескольких Дианах (Funke Lexic., II, 117). Первоначальная Эфесская Диана, или Артемида, изображала воду как производительное начало творения, почиталась как дева и вместе всеобщая матерь (Symb., II, 117); эта богиня заимствована греками из Скифии вместе с Аполлоном и Латонbackslash
ою или Илитиею из страны гипербореев, и уже впоследствии греческая поэзия запутала и разнообразила простой миф севера. Итак, вот отчего такая близость к нашим славянским понятиям! Я не стану на этом основывать, чтоб греки заимствовали его от славян: но считаю нужным заметить, что слова: Илития, Латона, Аполлон и Диана также созвучны с нашими: Лада, Белый бог, Лель, Девана, сколько сходна история этих мифологических существ у славян с греческою, коль скоро мы, отсекая все выдуманное и прибавленное веками, будем искать первоначального ее образа. Так предание об амазонках [90], помещаемых фантазиею греков у берегов Меотиды и у подножия Кавказа, родины Дианы, предание, связанное с историею этой богини (Symb., II, 112, 161), выразилось в поэтическо-баснословном рассказе о войне девиц с мужчинами, сохраненном в чешских хрониках (Cosmas., p. 21.— Kron. Czeska, 20). Итак, из такого хаоса наименований. под которыми разумели обыкновенно нескольких отдельных богов, с прибавкою вымышленных, о именах которых славяне-язычники не слыхивали, выходит, что славяне признавали единого бога-вседержителя, творца и отца творения, который своею премудрою всетворною любовью — Ладою — создал первоначально бытие. Это бытие заключало в себе противоположность мужской и женской природы: первая выразилась светом, духом, вторая — материею, водною жидкостию: чрез гармоническое соединение этих существ образовалось невидимое и видимое. Это верование выразилось в мифе о двух пе-

...огических Кабирах [91] (Symb., II, 306). Свет-дух, истекающий от бога, есть образ высочайшего существа, сын божества, и потому достоин поклонения. А так как это существо выказывает свое творчество, свою мудрость в мироправлении, воспринятую от бога, в разнообразии явлений мира духовного и физического, то и поклонение ему было под разными видами. Свентовит, Радегаст, Триглав, Сварожич, Яровит, Руйевит, Поревит, Поренут, Перун, Ясный, Живый, Лад, Лель, Даждьбог, Белобог, Хорс, Прове — все это не более как наименования одного и того же существа, светоносно-духовного сына божия. Несмотря на различия в изображениях, сопряженных с названиями, отличия которых означают только разные стороны явления существа, славянская мифология еще не впала в политеизм [92]; каждое наименование божества не соединялось исключительно с одним каким-нибудь его качеством так, чтоб не касалось другого; напротив, каждое вполне выражало все, что божеству приписывалось. Все эти так называемые боги значили одно и то же; ко всякому прибегали с молениями о счастии; у всякого искали ответа небесной мудрости; пред всякими совершались гадания и приносились одинаковые жертвы; всякий был покровителем плодородия, общественного и семейного счастья и войны; оттого всякий у писателей, не знавших смысла религии, но попадавших кстати наугад, был божеством высочайшим, главнейшим, в то время когда эти же сами писатели сознаются, что славяне признавали единого бога.

Противоположное этому существу светлому, животворному, доброму было мрачное, смертоносное, злобное, которое, по сказанию Гельмольда, называлось Чернобогом (Chron. Slavor., 125), откуда происходит название ч е р т. В «Mater Verborum» Вацерада он назван враг. Гельмольд говорит, что он назывался еще по-славянски дьявол (Ibid.). Действительно, у славян было существо злое, называвшееся див, имя столь созвучное с дивами зендского учения. Так, в «Слове о полку Игоря» [93] говорится: д и в к л и ч е т в е р х у д р е в а, и тем выражается предвещание опасности, а в другом месте набег половцев и бедствие, постигшее южную Русь, выражено: д и в в е р ж е с я н а з е м л ю. Нигде не сказано явно, было ли это существо начало зла, или падший ангел; но, не видя никаких следов дуализма [94] в славянских понятиях, не находя его вообще на севере, сомневаясь в существовании его и в Персии и полагаясь на то, что славяне признавали единый верховный источник жизни, заключаю, что черт славянский был такой же совратившийся ангел, как и Локи [95] скандинавов. На истукане, найденном Колларом в Бамберге, он представлен по толкованию ученых львом (хотя странно, почему лев мог быть

известен славянам: может быть, это собака, а не лев). Народная фантазия представляет его в виде змеи. Так как в сказках, носящих явственный отпечаток древности, злое начало преимущественно является в виде змеи, то, вероятно, змеиный образ был издревле символом злого существа. Этот змей представляется в народной фантазии темным, но испускающим искры; вероятно, у славян было понятие о двух огнях: один был животворный, неразлучный со светом; другой разрушающий, порожденный из тьмы. Может быть, этот-то разрушающий огонь символизировался в капище Ния в Гнезне, как говорит Длугош, называя этого Ния Плутоном [96].

С этим виновником зла борется начало света, истины и добра, и в таком борении проявляется жизнь в природе физической и нравственной. В природе физической борьба выражается противоположностию жизни и смерти существ и противоположностию годичных времен: лета и зимы. Природа растет, цветет и оплодотворяется — это царство Свентовита; природа мерзнет, явления погибают: это власть противного начала. Свет и теплота представляются в борьбе с тьмою и холодом. То же и в мире нравственном: добро в человеческом мире борется со злом. Божество света духовного, истины и блага, является между родом человеческим, принимает человеческий образ, научает смертный род истине, борется с врагом, не допускающим человека к блаженству, побеждается, а наконец восстает и торжествует. Такой принцип составляет душу почти всех верований человеческих. В Зенд-Авесте начало света, Ормазд, борется с Ахриманом, идеалом тьмы и зла, побеждает его, употребляет мирные средства к его обращению, но Ахриман упорствует; Ормазд заключает его в тюрьму, Ахриман освобождается, искушает человека, одолевает Ормазда; начинается попеременное царство добра и зла; наконец приходит Созиаш, сын девы, воплощенное духовно-светоносное существо, побеждает Ахримана, воскрешает мертвых, творит новое небо и новую землю, судит мир и воцаряет торжество добра и истины навеки (Bun.—Denesch., 19, 30, 31, 34, 113). В индийском учении бог Вишну, символ света, воплощается на земле несколько раз, и последнее воплощение будет вечное торжество. В египетской мифологии Осирис, высочайший свет, первообраз годичных перемен и человеческой мудрости, приходит в виде человека на землю, оказывает роду человеческому благодеяния, потом, перед возвратом на небо, убит Тифоном [97], отпавшим от добра, своим братом погребен, а потом возвращается к жизни (Rauschn., 46; Symb., III, 358; I, 283, 238, 346); он остается в почитании народа как воплощенное, страдавшее и торжествующее божество (Ibid., I, 297). Египтяне праздновали это событие ежегодно весною

с большим торжеством: оно начиналось плачем и оканчивалось радостию (Ibid., I, 248), история выражала обретение Изидою Осириса; при этом драматически представлялось убиение и погребение божества (Русс. прост. праздн., 4). То же понятие выразилось и в мифической истории Сома — Гераклеса, который сожжен пламенем и возвратился в небесное жилище (Symb., II, 236). У греков, у которых смешались и преобразились разнородные верования всех частей света, эта идея о воплощении, страдании и торжестве светоносного существа выразилась в нескольких лицах. Униженное странствование на земле высшего лица изображается в истории Аполлона, который для очищения пасет стада, а потом возвращается в светлое жилище (Funke Lex., I, 260). Эта идея представляется полнее в мифе Дионисия (Symb., III, 100, 513), воплощенного солнца, души мира, освободителя, просветителя и утешителя рода смертных, плодотворного духа, героя добра и света; он, странствуя на земле, научал людей, побеждал зло и был убит, а потом сделался правителем мира. Его окончательное торжество выражалось различно в мифологии: по одним символам его найденные детородные части остаются как бы залогом нескончаемой жизни в природе (Ibid., II, 303); по другим он под именем Загревса[98] был умерщвлен титанами, но Минерва принесла еще теплое сердце к Зевсу[99], и тот воссоздал из него нового Дионисия (Ibid., III, 352). Тот же миф заключается и в истории Гераклеса, который странствует по земле с чудесным геройством, снисходит в ад, убит, а потом принят в ряд богов на небо, где сочетается с вечно прекрасною Гебою[100] (Funke Lex., II, 836) и прообразует в природе солнечный год (Symb., IV, 26). Но яснее всего эта идея выразилась у греков и на Востоке в почитании Адониса[101], который, по толкованию Макробия[102], означал солнце у восточных народов (Macrob., I, c. 21). Праздник Адониса торжествовали греки весною два дня; в первый день носили изображение Адониса, пели унылые песни, играли печально на флейтах и приносили погребальную жертву к а т е д р а (Funke, Adonia, T. I, 40). В Александрии тогда делали подобие мертвого человека, несли на носилках и ставили на колоссальный катафалк (Symb., II, 95). То же праздновалось у финикиян, о чем говорит пророк Иезекииль[103], упоминая о женщинах, плачущих по Фамусте (Symb., VIII, 14). Это празднество совершалось в Библосе, Антиохии, Вавилоне и, наконец, в Персии, где Адонис назывался Абобас (Funke, ibid.). Везде оно разделялось на две половины: в первой плакали и погребали Адониса; вторая называлась торжеством воскресения или обретения Адониса и сопровождалась шумно-веселыми восклицаниями и оргия-

ми. Адонис знаменовал солнце. Его смерть означала зиму, которая изображалась в образе вепря, поразившего Адониса, его воскресение — весну (Symb., II, 101). У римлян весною праздновали таким же образом смерть и погребение Аттиса, а потом возвращение его к жизни (Ibid., IV, 31-32). У скандинавов этот миф выразился в поэтической истории Бальдура. Бальдур — символ солнца, Аполлон северный, сын Фригии, был непобедим, прекраснее всех богов и всех страшнее для злого Локи. Локи однако хитростию нашел способ убить его. Все боги жалели о Бальдуре и послали к подземной Геле просить его возвращения. Гела отвечала, что это может быть только тогда, когда вся тварь об нем заплачет. Действительно, все существа заплакали о Бальдуре, но Локи превратился в старуху и ни за что не хотел пожалеть об нем (Rauschn., 387). От этого Бальдур остался в подземном мире; но при конце мира он воскреснет, поразит Локи и возродит новую землю; тогда настанет торжество правды (Dahlm. Gesch. v. Dan., I, 35). У славян существовало такое же понятие. И теперь, в некоторых местах при начале весны, в других — в июне (точно так и Адониса праздновали то в марте, то в июне) выражается в народных обрядах уже неясное верование. Делают чучело, называемое в Украине насмешливо Кострубоньком, кладут на землю, поют над ним печальные песни, потом погребают и всегда кончают обряд веселыми песнями и шумною радостью. В иных местах это чучело после обряда несут с торжеством, увитое цветами и лентами, и топят в воде, как топили чучело Адониса в Александрии, по свидетельству Теокрита (Theocr., XV) [104]; это означает окончательное торжество; бракосочетание света с водою.

Таким образом, мы видим здесь всеобщее понятие об олицетворении солнечной силы: смерть и воскресение в мире физическом знаменует годовой круг — лето и зиму, а в мире нравственном — вочеловечение божества на земле, благодеяния, страдание и торжество. Эта идея высказалась и в воплощениях Вишну, и в Осирисе, и в Дионисии, и в Аттисе, и в Созиаше, и в Бальдуре, и в нашем языческом божестве с различными названиями и с одним значением. Гельмольд (Chron. Slav.) говорит, что Радегаст был герой, странствовал по земле и погиб в сражении, а потом сделался божеством. Верно, славяне верили в его воскресение или переход в высшую жизнь как существа вместе божественного и человеческого, ибо Свентовит по их понятию ездил на коне своем и сражался с врагами. Мы наверное знаем, что, по понятию языческих славян, бог мог являться людям (Vita S. Ott., 408) в человеческом образе, в белой светоносной одежде, символом которой было священное облачение жрецов при богослуже-

нии. К этому же понятию о временном побеждении света тьмою и о последующем его торжестве относится суеверие о съедении солнца; наши предки, еще не освободившиеся от предрассудков, думали, что змей съедает солнце, а потом оно опять воскресает и побеждает врага; так толковали затмение невегласы, как называют наш народ недовольные летописцы.

Эта идея воплощения, страдания и торжества божественного существа на земле была чудесным предчувствием пришествия сына Божия, солнца правды, света истины и служит величайшим историческим подтверждением истины нашего Св. Писания. Это была идея, вложенная творцом в род человеческий: человек какую бы религию ни создал себе, непременно должен был проявить в ней то начало, с которым сам произошел на свет; оторвать от него мысль о вочеловечении божества было бы столь же трудно, как истребить веру в свою душу. Коварные умы не раз уже хотели доказывать подложность истории Иисуса Христа видимым подобием с верованием народов, не раз уже указывали и на Созиаша, и на Адониса, и на Аполлона как на первообразы богочеловека; но все их указания могут служить только большим подтверждением и укреплением того, что хотят ниспровергнуть. Во всех мифологиях, как бы они ни были извращены человеческим мудрованием и фантазиею, скрываются истины, в глубочайшей древности детства человечества открытые свыше. Хотя евреи сохранили их в чистейшем виде, но и другие народы не потеряли их совершенно, ибо все, по премудрому предначертанию провидения, должны были сделаться участниками спасения. За всех умер Христос, и потому был чаянием всех языков. В блуждающих образах народы искали его; он, по словам Св. Писания, в мире был, но мир его не познавал, и когда нашлись те, которые познали его, когда подобно завесе, разодранной в храме в минуту его кончины, пали перед светом его темные призраки и символы, церковь его стоит на таком твердом камне ясной для всех истины, что врата адовы не сдвинут ее вовеки.

Вся вселенная, оживотворенная огнесветом, духом красоты, гармонии и разума, сыном красной любви — Лады, великим Ладом, Белым добрым богом, святым витязем, другом человека, соединенным плодотворною любовью с прекрасною Деваною, есть сцена его борьбы с мрачным Чернобогом. Все на земле оживлено духами, которые помогают или доброму, или злому началу. Об этом говорит ясно Гельмольд. Как нравственным свойствам человека, так и физическим предметам славяне придавали духов: одни были добрые, другие были падшие. Это совершенно сходно с учением Зенд-Авесты об изедах. У славян они носили название богов ветряных, водяных, лесных, полевых и земляных (Kron. Czeska).

Солнце, месяц, звезды и все небесные явления изображались олицетворенными. Месяц был супруг звезды, его спутницы: в свадебных наших песнях заставляют добрый месяц призывать любезную свою звезду взойти разом, осветить поле и море, обрадовать зверей в лесу и путника в дороге. В созвездии Медведицы народ видит коней, вероятно Свентовита. Черная собачка, олицетворение Чернобога, каждую ночь хочет перегрызть упряжь, чтоб разрушить весь организм творения, но не успевает, потому что перед рассветом побежит пить к студенцу, а тем временем упряжь срастается. В созвездии Ориона [105] земледельцы видят плуг, символ гражданственности, который по старинному скифскому понятию спал с неба. Радуга есть блестящее коромысло, которым царица небесная — прежде Жива-Лада, а теперь матерь истинного света — черпает из святого всемирного студенца животворную воду и орошает поля. Гром происходит от Громовника, превращенного из Перуна в св. Илию [106]. Воздух славяне олицетворяли под именем духа Погоды или Догоды (Dlug., Histor. Pol., I, 37.— Helm., Chr. Slav., с. 84); ветер почитали за дух, веющий от божества, называли его Стрибогом (Сл. о пол. Игор.) и Похвистом (Dlug., ibid.); этот демон готов сделать столько же добра, сколько и вреда людям не от злобы, а от юношеского своеволия. Дурной ветер назывался вихорь и происходил от Чернобога. Он носит еще название Кулла (Сахар., Рус. чернок., 37). Он мог ослепить человека и раздуть его, и много сохранилось преданий до сих пор о порче людей посредством дурного ветра. Огненные метеоры были также злыми явлениями и назывались змеями и смоками. Падающие звезды почитались душами-феруанами людей, и падение означало смерть.

Вода была населена существами, служившими то доброму, то злому началу: хотя вода была сама по себе свята, но злое существо посылает в нее своих клевретов для отравления счастия людского. Впрочем, в настоящее время трудно узнать, что принадлежало прежде Ладу, а что Чернобогу; по большей части все такие существа представляются опасными для человека; но это произошло уже после принятия христианства, когда учители веры изображали ложные божества бесами; несмотря на то, и теперь сквозь заимствованное понятие прорывается прежнее.

К существам, населяющим воду, принадлежат, во-первых, русалки. Как много значили эти существа у славян, видно из того, что всегда сохранялась не только память об них, но даже вера в их существование; и самые суровые летописцы принуждены бывали называть русальною неделею время, определенное для празднования этим нимфам [107]. Корень слова

русалка находится в языке кельтском, где рус значит вода; но как усвоено было это слово у нас, видно из множества названий рек, напр., Руса в Новгородской губернии, Россь, впадающая в Нарву, Рось в Киевской губернии, Русиловка в Полтавской; да, наконец, в нашем языке есть слово р у с л о, означающее средину реки (Русс. прост. праздн., т. 3.— Dzieje nar. Litewsk., I, 775). Русалка значит обитательница русла — воды. Это те самые нимфы, о которых упоминает Прокопий. Живя постоянно в воде, на праздник Лады весною, когда вся природа праздновала воскресение и возврат Адониса-Свентовита, они выходили из воды и отправляли хороводы на лугах, в лесах и на нивах. Нынешние поверья изображают их существами своевольными, шутливыми: они качаются по деревьям, чешутся при свете луны; но иногда нападают на людей и защекочивают их до смерти: это, однако, происходит больше от шалости. Русалки — существа легкие, почти бестелесные, ни добрые, ни злые; они как будто воплощенные в человеческом образе предметы физического мира, но при человеческой фигуре сохранили и бессознательность, и безразличность материи. Им приносили жертвы: об этом говорят Прокопий и Козьма Пражский; у нас до позднейшего времени сохранился обычай раскидывать полотенца по деревьям на рубашки русалкам, а в Украине кладут горячий хлеб по окнам, думая, что паром от него питаются русалки. Они, вероятно, были спутницы Девоне и потому изображаются как существа земноводные; ибо народные суеверия помещают их по полям и лесам под именем мавок. К таким же принадлежат м о р с к и е п а н н ы. К злым водным существам причислялись т о п е л ь ц ы и у х е х о л и, или сирены [108], у чехов. У русских в о д я н ы е и б о л о т я н ы е, которые перевертывают лодки, заманивают людей в погибель, разрывают плотины, ломают мельницы. Болото представляется жилищем существ злых, а чистая вода — добрых.

К сухопутным фантастическим существам принадлежали вилы, о которых поверья остались у сербов. Вила изображается прекрасною девою, но вместе воинственною. Они часто делают зло людям, умилостивляются кровавыми жертвами, как это видно из прекрасной песни о Зиданье Скадра на Бояне (Нар. српске пiесме, II, 10-20), заключают с героями побратимство и помогают им на войнах. Это амазонки, сопутницы Артемиды [109]. У чехов подобные девы называются п о л у д н и ц а м и. В России, по свидетельству Герберштейна [110], верили в старину в каких-то полуденных духов, о которых сохранилось предание в заговорах. Сохранилось на Руси также темное предание о каких-то д е в к а х п р о с т о в о л о с ы х (Сказ. русск. нар., 18).

К лесным богам принадлежат Святибор, лешие у русских, представляемые одноглазыми, и великаны вырвидубы. Леса были у язычников наших предметами особенного поклонения, ибо все светопоклонники чествовали растения как проявление ежегодной деятельности светоносного начала. Так, Дионисий был вместе бог цветов и трав. В Персии с особенным благоговением почитали леса. Религия зендская заключала учение о священном дереве жизни, называемом Гом (Zend-Av., III, th. 206). Это дерево играет там важную роль при сотворении мира, источает живую (живущую-целющую у славян) воду (Kleuk., 56), а Бун-Дегеш признает его необходимым в великом акте воскресения (Bun-Desch., 105). Что-то подобное было и у славян, ибо в песне, где описывается чудесное сотворение мира, говорится, что прежде чем создана была земля и небо, стояли два дуба посреди первоначальной жидкой массы. Такое дерево у скандинавов называется Ягдразиль, или всемирное дерево: туда сходились боги для совета о создании мира (Rauschn., 377). О поклонении славян деревьям мы имеем многие чисто исторические свидетельства. Прокопий говорит, что славяне имели священные рощи и поклонялись старым деревьям. В Щецине рос большой ветвистый дуб над источником; этот дуб считался жилищем божества (Vita S. Ott., 403). Священные рощи заменяли храмы, и одна из таких рощ описана Гельмольдом (Chr. Slav., L., II, 83). Из Краледворской рукописи мы узнаем, что у чехов были заповедные рощи, где находились истуканы, и самые деревья почитались священными. Ибн-Фоцлан [111] передает известие о поклонении русов деревьям, которое доходило до грубого фетишизма [112]. Константин Порфирородный [113] говорит, что русы приносили жертвы под деревьями. В житии князя Константина говорится, что русские язычники поклонялись дуплистым деревьям, обвешивая их убрусами [114] (Карамз., т. I, пр. 216, стр. 351). В Уставе князя Владимира запрещается молиться у рощей (Там же, пр. I, 483). Судя по остаткам нашей мифологии в песнях, кажется, у редкого народа была так оживлена и осимволизирована растительная природа; деревья и травы часто говорят и между собою, и с птицами, и людьми и имеют символическое применение к человеку. Здесь некстати излагать символику народную; предоставляется такой труд этнографам и археологам.

Славяне почитали священными деревьями дубы, особенно старые; ясень, как должно думать, был посвящен Перуну, что показывает сходство этого слова с наименованием божества у Длугоша (Hist., pol. N.). Клен и липа символизировались, как видно из песен, брачною четою; клен заключал в

себе таинственную благодетельную силу; это дерево употребляется особенно во время народных празднеств в Великой России. Кленовый лист имеет магическое целительное свойство. Под липами совершались жертвоприношения. Орешник, по свидетельству Оттонова жизнеописателя, был также священное дерево. Береза символизировала чистую мать-природу. Что касается до трав, то хотя многие теперь у народа имеют то символическое, то чародейственное значение, однако трудно узнать, какие из них что значили в язычестве.

Птицы у славян имеют символические значения. Преимущественно же мифологические понятия соединились с кукушкою, голубями, ласточками и воронами. Кукушка изображается провозвестницею будущего с таинственным смыслом. В одной украинской песне говорится, что «над сиву зозуленьку на світі нема». Это объясняется сказанием Прокопия, что в эту птицу превращается Живый. Голубь у всех славян — символ ласки, и потому-то в одной карпатской песне приписывается сотворение мира двум голубям, т. е. мужскому и женскому первосуществу. Такое понятие есть общемифологическое, ибо голубки по сирийской мифологии высидели яйцо, из которого образовалась богиня Деркето-Афродита (Symb., II, 65). Так в греческой мифологии начало додонского прорицалища приписывается прилетевшим туда двум голубям (Ibid., 163), и с тех пор голуби служили при храме символами жизни, питания и целомудрия. Ласточка у древних славян принимала большое участие в судьбе человека. Так, в «Либушином суде»[115] ласточка подает знак сестре Кленовичей о ссоре ее братьев. Вороны (крагуи) у чехов были священными птицами; никто не смел пугать их в лесу, а Забой считает величайшею обидою для своих богов, когда христиане выгнали из лесов крагуев. Сова, кажется, была символом смерти и тьмы: когда душа вылетала из тела, то все птицы перепугались, не испугались одни совы. Но кроме этих птиц славяне многим другим приписывали дар прорицания. Птицеволхвование было распространено у всех народов нашего племени. В Великой России особенную силу имеет ворожба посредством черной курицы (Русс. чернокн., 65), что сходно с гаданьями авгуров[116], и, конечно, относится к языческому миру.

Из четвероногих священными у славян были вол и конь. Изображение бычачьей головы на щите Радегаста относится к светопоклоннической идее персов и египтян; бык был символом плодотворения, и потому в Зенд-Авесте первое существо, из которого образовались твари, изображается быком (Zend-Avesta, I. th., 254—257). В Египте бык означал живительную силу солнца (Symb., IV, 258, III, 104). Как почитали славяне

коня, видно из описания богослужения Свентовита и Радегаста: гаданье посредством коня осталось до сих пор у нас. В общемифологической системе конь представлялся животным, неразлучным с быком (Symb., IV, 380). В Зенд-Авесте конь — животное солнца, и Коршид (одно из наименований солнца) представляется на конях (Kleuk., 18). То же приписывалось Аполлону, как солнцу. Священными насекомыми почитались пчелы. По русским суевериям, пчелы произошли из лошади, заезженной водяным, и найдены в реке (Сахар. Сказ. рус. нар. о знахарствах, 49); это несколько указывает на зендского быка, убитого Ахриманом. В Греции пчелы считались сопутницами Артемиды, также были посвящены Церере и служили памятником и символом золотого века (Symb., II, 172). Мед у славян считался священным, как и у греческих язычников: он приносился в жертву богам и употреблялся на тризнах.

Землю славяне населяли существами добрыми и злыми. К добрым принадлежит дедушка, который появляется на местах, где сокрыты сокровища, и от прикосновения рассыпается, давая знать человеку о богатстве. Скритки, у богемцев — пигмеи, кажется, были существа ни добрые, ни злые; так в России верят в котигорошек, мужичок с ноготок — борода с локоток и т. под. Были подземные злые духи у славян, у богемцев назывались они стриги (Scias Bohemorum strigas sive Lemuras nostras praevaluisse Eumenidas. Cosmas). Воины призывали их на помощь против врагов, и они имели силу остановить лошадь неприятеля; от этого отделывались тем, что чертили саблею крест на земле между ногами лошади: этим разрывали невидимые узы, связывавшие животных; после того следовало бежать, не оглядываясь (Ibid.). Домовые, без сомнения, у славян означали пенатов [117], покровителей дома и домашних пожитков. Хотя теперь обыкновенно их признают за злых, но в старину они были добрыми гениями, и старое понятие прорывается в нынешних верованиях. Так в заговоре мать отводит от сына чужого домового; свой же домовой не опасен (Сахар., Рус. чернокн., 19).

К числу злых фантастических существ принадлежали Кощей-ядун (Сахар., там же), или Кощей бессмертный, представляемый воображением в виде скелета, треклятая Баба-яга, противоположная золотой Бабе-Ладе, куга у сербов, или моровая женщина, и проч. Так как цель моя не писать полной мифологии славянской, тем более народного демонословия в настоящее время, то я ограничиваюсь сказанным, представляя подробное рассмотрение этнографам.

С символическим почитанием предметов физического мира тесно связан был у славян догмат превращения; в песнях славянских народов очень много историй о превращениях: верно, предки наши верили, что душа покойника и даже живой человек с телом может перейти в дерево или птицу, или какое другое существо.

Несколько таких метаморфоз я считаю нелишним привести здесь:

1. Девушка, не слушая предостережения брата, вступила на речную кладку, утонула и превратилась в березу, очи ее в терновые ягоды, а коса в траву.

2. Злая мать преследовала сына суровым обращением: сын уехал и превратился в явор, а конь его в камень. Мать вышла в поле и стала под явор, который отозвался к ней, и она превратилась в пыль.

3. Юноша полюбил девицу и убежал с нею, но никак не мог соединиться браком; сам он превратился в терен, а девица в калину.

4. Господин ненавидел свою жену и полюбил молодую девушку, которая рассказала об этом госпоже. Госпожа убила ее: из ее ног выросли два явора, а из рук два бука.

5. Девица долго дожидалась своего жениха, выходила на высокий курган и плакала до тех пор, пока превратилась в тополь.

6. Муж уехал на войну, оставя жену на попечение матери своей. Свекровь обращалась с нею так сурово, что невестка от тоски превратилась в рябину. Муж, возвратившись, увидел неизвестную рябину, начал рубить, а в дереве показалась кровь, и рябина сказала, что она превращенная жена его.

7. Девица несла воду, отяготясь работою, наложенною на нее хозяйкою, бросила ведра и превратилась в яблоню. Юноши ехали мимо, срубили яблоню и сделали из нее гусли.

8. Брат убил брата: из тела убитого выросла камышина, которая, быв сорвана, играла песню, обличающую убийство.

9. Юноша, долго находясь в чужбине, женился и узнал, что жена его — родная сестра; оба превратились в цветок, называемый по-великорусски Иван-да-Марья, а по-украински брат с сестрою (Viola tricolor): брата означает синий цвет, а сестру желтый.

10. О кукушке рассказывается несколько превращений, напр., у сербов сестра превращается в кукушку за то, что плакала о мертвом брате, у поляков княжна, которую отдавали насильно замуж, превратилась в кукушку. У малороссиян женщина, отданная в далекую сторону замуж, прилетает к матери в виде кукушки.

11. Женщина превращается в камень за недостойное употребление хлеба.

12. Свадьбы превращаются в волков по наговорам.

13. Души умерших превращаются в птиц и являются живым; так в малороссийской песне душа убитого прилетела на труп к своей плачущей жене в виде павлина.

14. Девушка утопает в Дунае, и члены ее превращаются в разные предметы: руки в щук, ноги в сомов.

Дитмар говорит, будто славяне не знают ничего о будущей жизни; но это несправедливо, ибо мы видим явственно из остатков нашей поэзии противное. Из Краледворской рукописи мы знаем, что славяне признавали в человеке особое существо, которое называли д у ш о ю или д у ш и ц е ю и место ей полагали в горле. Выбитая из тела жемчужная (по выражению «Сл. о п. Игор.») душа выходила из горла и пуска-

лась по деревьям; тогда Морена препровождала ее в черную ночь. Так изображается кончина человека. Из Нестора и арабских писателей (Ibn-Fotzl., 19; Нест. 6) мы знаем, что славяне своих мертвецов сжигали, а пепел ставили в сосудах на столпах над дорогами и творили тризну или поминки в честь усопших (Нест.). Было ли у славян определенное место для душ, об этом положительно нигде не сказано; выражение: Морена усыпила его в черной ночи, по-видимому, показывает, что не было у них ни рая, ни ада, но славяне не признавали совершенного уничтожения после смерти, и черная ночь Морены не была ничтожество. Праздники в честь умерших, совпадающие весною с празднествами обновления природы, возлияния и молитвы за мертвых показывают, что славяне имели понятие о жизни загробной. Из Нестора и Льва Диакона (Ист. Льва Дьяк., 94) [118] мы узнаем, что по славянскому понятию клятвопреступник будет рабом в будущем веке. В старину во время поминок лили вино на могилу и ставили кушанья с тою мыслию, что все это достанется покойнику. Следовательно, смерть не пресекала существования человека совершенно. Едва ли у какого народа есть столько преданий о бродячих мертвецах, как у славян; но точно, славяне не имеют для них определенного места: мертвецы, по народному понятию, не приходят из ада и мрака, а вылезают из гроба или появляются неизвестно откуда; одни делают людям зло, другие бродят без всякой цели по миру, не находя себе приюта. Из всех таких поверий, которых бесчисленное множество, видно, что определенное место для мертвых едва ли было, но что было верование о жизни после смерти. Впрочем, чехи, которые больше хоронили мертвых, давали мертвым в рот и руки монеты для платы Wuodzy и Plawcy, лицам, которые, по-видимому, долженствовали проводить и переправить куда-то мертвых (Kron. Czeska). Так как славяне сожигали мертвых и притом верили в пребывание другого существа в теле человеческом — души, то вставание из гробов не могло быть тогда всеобщим верованием. Знаем только, что мертвые являлись. Я полагаю, что их местопребывание — вся природа. Души переходили в деревья и птиц и отзывались к человеку или принимали свой прежний образ и являлись. Это не был совершенный метемпсихозис [119], но только недостаточность понятия о рае и аде после смерти. Можно себе вообразить, как тесна была связь славян с природою, как одушевлен был мир. Между тем было верование о новой жизни, о возврате и обновлении. В первые дни праздника весны существовал обычай закликать мертвецов; это делалось тогда, когда праздновалось воскресение природы, победа Свентовита над мраком и уничтожением, и, кажется, основывалось на верования, что доброе начало некогда победит совершенно смерть и

воздвигнет мертвых к жизни; к этому далекому времени относились награда и наказание: вот это и называлось век будущий. Пруссы, по свидетельству Дюнсбурга (III, с. 5), думали, что тела некогда воскреснут и будут жить в таком состоянии, в каком были прежде. Кадлубек (IV, с. 19)[120] говорит о гетах, под которыми разумеет латышей и литовцев, что, по их мнению, души выходят из тела, а впоследствии войдут в тела, которые тогда родятся. В других мифологиях находится то же верование, напр., в скандинавской и в Зенд-Авесте, где говорится, что воплощенное добро Созиаш поразит смерть, воскресит мертвых и создаст новое небо и новую землю.

Славянская религия чужда была фатализма[121]. Об этом нас извещает еще Прокопий, говоря, что славяне о судьбе вовсе не имеют понятия. Хотя в настоящее время в нашем простом народе существует мысль о предназначении, но она ясно заимствована с христианством у чужих. У поляков даже слово Los, означающее судьбу, заимствовано из немецкого. Малороссийское слово д о л я не значит судьбу, а состояние, в котором находится человек: в одной песне казак жалуется на долю, а доля ему отвечает, что не д о л я виновата, а в о л я. Вот коренное славянское понятие о свободе человека. Гадания при храмах не значат также веры в судьбу, а значат то, что человек чувствует недостаток своего разума и желает узнать от божества: будет ли кстати то, что он предпринимает.

Вера в гаданья была распространена между славянами до чрезвычайности, так что и до сих пор в русских селах знахарь или гадатель пользуется такою же силою и значением, как оракул. Прорицания в храмах всегда совершались с гаданьями. Гадали не только жрецы, но и женщины, которые, занимаясь этим, составляли как бы особенный цех. В Чехии были женщины, называвшиеся wieszkynie; они отвечали на вопросы относительно политического состояния страны, и князья предпринимали дела по их советам (Kron. Czeska, 47). Славяне имели глубокое уважение к жребию и считали его объявлением высшей воли. Вместе с этим соединялась вера в могущество слова. Человеческое слово имело в себе что-то чародейственное, заключало таинственную силу, которую узнать была высокая мудрость. Слово могло дать человеку счастие и погубить его безвозвратно; слово могло прогонять болезни, останавливать действие злых духов, управлять физическими явлениями, творить чудеса. Кто постиг таинственное значение слова, тот безопасен и в битве, и на море, и среди тайных неприятелей. Памятником этого верования остались заговоры, посредством которых простой народ думает приобретать богатства, избавляться от опасностей и болезней. Такое веро-

вание развило у славян любовь к поэзии и произвело огромный запас песенности. В песне славянин видел не только приятное, но высоко чудесное; поэт носил имя вещего, т. е. ведающего сокровенные истины, и поэзия называлась вещба. Оттуда у славян уважение к законам и правилам отцов, выражаемым во множестве изречений или пословиц, в которых высказывается житейская мудрость.

II. Праздники языческих славян

Славяне располагали свои празднества сообразно трем видам деятельности света, выражаемой переменами года, который потому делился на три части; праздников было три, по трем действиям земледельческого процесса: посеять, убрать и приготовить.

Первый был праздник весны, торжество в честь Лада, воскресение или возвращение солнца. Стрыйковский, описывая этот праздник у литовцев, говорит, что он продолжался с 25 мая по 23 июня. Это столь долгое празднество было у славян: у нас по деревням поются единственно весною до 23 июня особенные песни с именем Лада в припевах. Нарбут сомневается, чтоб праздник народа земледельческого был столь продолжителен в такое время, когда нужно заниматься работами; но, во-первых, самые полевые занятия у славян сопровождались, как и теперь сопровождаются, песнями и притом такими, какие только и поются во время известных работ; а во-вторых, время с 23 мая по 23 июня для земледельческого класса довольно свободное: тогда севба кончается, а покос еще не начат. И теперь ни в какое другое время не поется более песен, как в это. Праздник весны был даже гораздо продолжительнее, а Стрыйковский сказал только о части его, о том времени, когда свобода от работ давала поселянам более возможности предаваться играм и забавам.

Праздник весны начинался очень рано: когда только от солнца начинал таять снег, тогда отправлялось богослужение и приносился в жертву козел, подобно как у пруссов и у восточных народов. Памятниками этого древнего обычая у славян остались: 1) песни, в которых упоминается о таком жертвоприношении и 2) обычай водить козла: его наблюдают в Украине при начале весны, обыкновенно на первой неделе поста. Юноши и девицы бегают по улице с рукоплесканиями и песнями; в этих песнях в первый раз упоминается имя Лада с эпитетом Лелю, т. е. светлый. По-русски этот праздник называется п р о л е т ь е. Когда снег сходил, распускались реки и выказывалась первая трава, отправлялось торжество смер-

ти зимы и воцарения весны. Прежде всего хоровод, составленный нарочно заранее из юношей и дев, называемый у поляков стадо (Dlug., Hist., I; Krom., 55), купался в знак очищения. Памятником этого обряда остался в Украине еще в XVII веке, по свидетельству Боплана [122], обычай такой: на светлой неделе юноши бегали с ведрами за девицами и обливали их водою, а на другой день девицы тем же отплачивали мужчинам; в других местах друг друга бросали в воду (Déscript. d'Ukr. — Синопсис, 49); в некоторых местах России до сих пор поселяне погружаются на провесне в воду, потом влезают на избу и поют песни в честь весны. Потом совершался символический обряд утопления зимы и закликания весны (Русс. прост. празд., III, 13). В XVII веке в Польше делали соломенное чучело, надевали на него женскую одежду, торжественно несли к реке и повергали в воду; это чучело называлось Маржаною и означало у славян, по толкованию Бельского (Bielsk., Kron.), смерть или зиму, т. е. воду в стоячем положении — Деванну-Гекату в пагубном, убивающем отношении. Тогда пели: смерть вьется по заборам, ища себе поживы. У чехов такой же праздник назывался торжеством убитой зимы и воскресения весны (Карамз., т. I, пр. 232, с. 352). Потом другое соломенное чучело было сожигаемо с песнями и криками. Эти два обряда означали распускание воды и умерщвление Маржаны или зимы — воды мертвой посредством сочетания огнесвета с водою живою и плодородящею (целющая и мертвящая вода в русских сказках). Что топление и сожжение совершалось вместе, видно из следующего: Бельский говорит (Рус. прост. празд., VII, 9), что топление Маржаны было отправляемо на белой (на 5-й неделе поста) [123] неделе, а в песне малороссийской поется:

На білій неділі,
Пожари горіли.

Потом совершалось закликание или призывание весны. Это торжество у русских называется красною горкою, у червонорусов — гаивками. Как идея светопоклонения относилась к различным предметам, то и праздник имел четыре значения: религиозно-догматическое, земледельческое, семейственное и погребальное.

Во-первых, это было торжество приходящей весны. Оно начиналось призваниями матери солнца, великой Лады [a].

---

[a] Напр. в песне:

Благослови, мати,
Ой мати Лада, мати!
Весну закликати.

После того пели торжественные гимны в честь солнца [b], хоровод обращался к месяцу и звездам [c], пели священные песни в честь воды [d], совершали моления о плодородии и ниспослании дождя [e], обращались к лесам, прося их развиться [f], призывали птиц развеселить пением расцветающие дубровы [g]. Потом отправлялись символические игры; некоторые из них знаменовали весну, другие означали воспоминания мифологических событий. Тогда ж борьба Свентовита с Чернобогом, смерть и погребение Свентовита и восстание (как египетского Осириса или римско-фригийского Аттиса) изображались драматически, и от этого остался упомянутый выше обряд Кострубонька. В песне, которую теперь поют при погребении Кострубонька, изображается плач всей природы над умершим божеством, потом обряд кончается веселыми песнями. Изображая оцепенение природы зимою и возвращение к жизни весною, этот обряд символизирует земное странствование Свентовита, смерть в борьбе, подобно Бальдуровой, и, верно, восстание, подобно Осирисову и Аттисову. Кроме этого обряда, есть еще несколько других обрядов, которые здесь излагать в подробности я не считаю уместным, а предоставляю такое занятие этнографам. Припевы: Ладо! Диди-Ладо (т. е. великий Ладо)! Лелю-Ладо! Дана, Дана! показывают, что все они относятся к священной истории язычества славянского, с которою связывается свето- и водопоклонение. Обряды и песни сопровождались священными огнями; в честь солнцу, небесным светилам и воде, невесте солнца, носили светильники, подобно как в Египте на праздник Осириса, в Индии на праздник Дробеды, у греков в честь Аполлона, изоб-

---

[b] Напр.: Солнышко-ведрышко,
Выглянь в окошечко!
Твои детушки плачут,
— или:
Взойди, ясное солнышко:
Обогрей нас, добрых молодцев,
Добрых молодцев со девицами.

[c] Что ты, месячко, да не один на небе,
Хоть я один, так Бог меня родил;
Что есть звездочки, то все со мною!
— или:
Світи, зоре, на все поле,
Заколь місяць зойде!

[d] Луга-берега, разливайтеся,
Разлейся, вода, вода вешняя!

[e] Дождь, дождь, дождь!
На бабину рожь,
На дедову пшеницу,
На девкин лен
Поливай ведром!

[f] Напр. (малорос.): Ей луже,
Шуми дуже!
Не гайся,
Діброво́нько, розвивайся!

[g] Лес ты мой, лес зелен, невесел,
Некому тебя развеселить,
Что были пташечки, в ирей полетели.

ражавшегося с факелом, также на праздник Цереры и Вакха (Symb., II, 134, III, 335, IV, 563). Памятником этого осталась одна хороводная игра, в которой девицы ходят мерными шагами, представляя, как будто что-то носят в руке, и поют:

Засвічу свічу
Проти сонечка;
Тихо йде!
А вода по каменю,
А вода по білому
Іще тихше.

Название игры горелки, игры весенней, показывает, что она первоначально совершалась около зажженных огней.

Второе значение красной горки было земледельческое. Так как это было время сеяния, то земледельческие занятия изображались символическими образами. Доказательством тому служат игры, как напр., известная игра — сеяние проса, и песни хороводные, в которых изображается пахание вообще [a], сеяние мака [b], хмеля [c], ячменя и пшеницы [d], льна [e] и разные сельские работы [f].

Все это, изображаясь в священнодействии, как бы освящало полевые труды поселян. Вместе с тем это празднество имело значение для пастухов. Дитмар говорит, что у славян весною был такой обычай: пастух ходил по дворам с палкою, которой рукоятка изображала руку, держащую железный шар. Пастух кричал: Гонило! стережи! И все думали, что эта палка охраняет стадо от волков (Ditm., Chr.— Dzieje Nar. Lit., I, 303). У литовцев также праздновался день Гониглы; Гонигло почитался богом пастухов, но праздник совпадал с торжеством солнца. Я полагаю, что литовский Гонигло есть славянский Гонило; и у славян он означал духа — покровителя стад или, что вероятнее, был одним из наименований светоносного существа. Гонило значит гонящий, как Купало совокупляющий. Кажется, шар на палке есть символ солнца.

Третье значение праздника было семейственное. Высочайший лад, всемирная гармония физически символизируется

---

[a] Напр. (малорос.): А за лісом, лісом, за темним, зеленим,
Ой Лелю! Ладо! пахарі пахали.

[b] (малорос.): Посію, посію чорний мак,
Да роди, Боже, червоний!

[c] (русск.): Перевейся, хмель,
Да на нашу сторонку!

[d] (русск.): Роди, Боже, нам
Ячмень усатый,
Пшеничку колосисту!

[e] (малорос.): Посіємо льону, льону!
Ой Лелю-Ладо, льону!

[f] (малорос.): Ой, Лелю-Ладо! громада стояла,
Громада стояла, колодязь копала.

в образе бракосочетания огнесвета с водою, олицетворяемых под именами Свентовита и Девана. Это бракосочетание совершалось в день Купала, а до того времени весною происходила воображаемая любовь света с водою, как жениха с невестою; следствием этой любви был всеобщий расцвет, радость, свежесть [a]. Любовь светоносного мужского и водного женского божеств служила первообразом соединения полов на земле; потому в хороводе, составленном для богослужения, юноши и девицы долженствовали соединиться браком при конце праздника, а до того времени в своих играх и песнях выражать взаимную любовь для прославления верховной любви. Доказательством служат песни, в которых представляется любовь мужского пола к женскому; но никогда одного лица к другому, а всегда нескольких лиц разом, так что обыкновенно три-четыре юноши изображаются то в виде трех или четырех месяцев, а три или четыре девушки в виде звездочек, то в виде птиц, растений и т. под. И весенние игры символизируют часто любовь и бракосочетание, напр., царевич и царевна, или сеяное просо, где представляется умыкание девиц и т. д. Эти игры, исключительная принадлежность красной горки, были, кажется, началом и религиозным освящением тех игрищ, которые с тех пор должны были отправляться каждый вечер между дворами и на которых молодые люди знакомились между собою и приготовлялись к браку.

Четвертое значение праздника было религиозно-погребальное. Тот же самый праздник народный, который теперь называется красною горкою, называется радуницею, или проводами и могилками. После веселых игр ходили на могилы или к тем памятникам, где стояли на столбах сосуды с пеплом умерших, приносили туда яства и напитки, делали возлияния в честь покойников, а женщины в плаксивых песнях вспоминали достоинства умерших. Потом отправляема была тризна или страва, торжественное пиршество, на котором пили-ели званые и незваные, все в честь покойников, а потом начинались борьбы и ристания, подобно как в древности у греков, что видно из «Илиады». Эти богатырские игры считались необходимыми для умерших. Оттого самое слово тризна в лексиконе Памвы Бе-

---

[a] Доказательством служит, напр., след. песня:

Весна, весняночко!
Де твоя дочка паняночка?
Сидить у садочку,
Шиє сорочку,
Шовком та біллю
К своєму весіллю!

рынды[124] объяснено поединком. Мы имеем описание такой языческой тризны у Нестора, где рассказывается, что после пиршеств над могилою Игоря княгиня Ольга пригласила древлян на состязание с киевлянами (Нест., 24). Об этом обычае напоминает митрополит Кирилл в XVII веке[125], говоря, что «творят некие позоры, с кличем и воплем бьющиеся дреколием[126] до самые смерти» (Русс. дост., т. I, 114). Поминовение оканчивалось радостными песнями и танцами, что называлось закликать мертвых, т. е. призывать их к жизни и надежде на воскресение. Козьма Пражский говорит, что в Чехии отправлялись языческие игры для успокоения умерших, потом возбуждали их (т. е. закликали, по русскому народному термину) и, надевая маски, оканчивали поминовения весело и шумно (Lib. III, 197). Из «Стоглава»[127] видно, что во время поминовения играли «скоморохи и гудники, все перестают плакать и начинают скакать, плясать и бить в ладоши» (Русс. прост. празд., I, 28). Славяне, значит, верили подобно персам, что придет день всеобщего восстания, день светозарный, когда Лад-Свентовит победит Чернобога и настанет новая земля и новое небо. Памятником этого догмата осталось поверье, что есть в некотором царстве люди, которые замирают на зиму и воскресают в день Егория, т. е. люди умирают, когда настанет их зима, и воскреснут в день победы Свентовита, замененного теперь именем христианского витязя.

После красной горки начинались полевые работы, сопровождаемые песнями и увеселениями. Все носило вид богослужения Ладу. По вечерам собирались юноши и девицы в хоровод обыкновенно у вод, в рощах и левадах. Это-то были те игрища «межю селы», на которых, по словам Нестора, «умыкаху у воды девиця», это-то те утолоченные игрища, на которые жаловались духовные отцы, указывая в противоположность на пустые храмы Божии. Я полагаю, что при этих игрищах не всегда соблюдалось целомудрие, по крайней мере до известной степени, ибо эти игрища казались для христиан срамными и блудными. Следы почитания лингама[128] у северных русов при празднике Ярила показывают, что понятие о Ладе было довольно нескромное. Нестор говорит, что на игрищах по совещанию имели по двое и по трое жен. Соображая уважение к супружеству славян, я понимаю это известие так, что на игрищах часто юноши переменяли своих любовниц. Выражение в Краледворской рукописи: «повелевают нам иметь единую дружу от Весны до Мораны» — означает, кажется, то, что христиане не позволяли сходиться на игрища, где молодежь пребывала в непозволительном обращении. Песни, которые поют весною по вечерам наши поселяне, дышат часто сладострастием. Прибавьте к этому

описание русов у восточного путешественника (Ibn.-Fotzl., 7), где изображаются в отвратительном виде их отношения к девушкам (а не женщинам); и так все приводит к тому, что игрища языческие заключали в себе много такого, что теперь оскорбляло бы понятие о благопристойности. Чувство стыдливости преимущественно развито христианством. Язычникам вообще не так грешным казалось короткое обращение между полами. Во всех почти религиях, сродных с славянской по светопоклонению, видно не только вольное обращение полов, но священное блудодеяние. У индийцев были баядеры, которые жили при храмах и обязаны были отдавать себя в наслаждение мужчинам в честь богов. Какие мерзости делались в Египте, можно видеть во второй книге Геродота [129]. У вавилонян, по свидетельству Геродота, при уважении к супружескому союзу каждая женщина раз в жизни должна была отдавать себя чужеземцу в честь богини Милитты (нашей Лады, быть может, Милицы). У греков и римлян на празднике Вакха совершались крайние непристойности и носили изображение детородного мужского члена как священный символ плодотворения. Может быть, и у славян было понятие, что девица должна в красе дней предаться удовольствиям, а потом уже делаться верною супругою. Вероятно, у славян, у которых, по свидетельству Саксона Грамматика, божество наказывало за непозволительное сообщение, это вольное обращение не доходило до stuprum [130], а ограничивалось соблазнительными нежностями, поцелуями, обниманиями. Но как бы то ни было, эти игрища, по способу их отправления, заслуживали того, чтоб христиане ими гнушались. Самое верное доказательство есть то, что и теперь, особенно в Малороссии, на подобных игрищах совершаются такие остатки языческого стыда, которые вовсе уничтожают те похвалы чистой нравственности поселян, какие нередко читаем в наших книгах.

Когда земледельцы обсевались и наступало более свободное время, когда солнечный жар становился ощутительнее и развитие органической жизни шло быстрее, славяне отправляли торжество в честь Ладу, называемое С е м и к о м; слово это совпадает с семью тысячами дней царствования Даждьбога и семью мечами Руйевита. Праздник этот был тот же, который называется у русских Ярилом, а у словаков Т у р и ц а м и и Л е т н и ц а м и (Slow. Staroż. Okr. Cz. I, § 6, p. 51). Имя Ярило означает то же, что Яровит, и происходит от слова яр, а слово яр имеет несколько смыслов: 1) яр-весна; 2) яр-мужество, bujarost (Краледв. рук.), отвага; 3) яр-гнев, ярость; 4) яр-похоть, ярость. Турицы происходят от тур, что значит дикого быка, а бык, мы знаем уже у славян, как и у других идолопоклонников, символизировал светонос-

ную плодотворящую силу. И так как сила плодородная в своем существе была то, что божество света, то этому божеству придавалось название тур, подобно как и у египтян бык Апис [131] означал бога, а оттуда, по сравнению и по образовавшемуся оттого однозначению слов: тур и вит, называли турами и героев; так в «Слове о полку Игоря» Всеволод называется яр-тур. Подобно красной горке Семик имеет четыре значения: религиозно-догматическое, земледельческое, семейственное и погребальное.

Праздник этот продолжался несколько дней, может быть, собственно семь, а может быть, и доходил до дня Купала, как это можно предположить из того, что обряды летницкие совершаются в разных местах славянщины в разные времена, но непременно в близкие около троицына дня и купального праздника.

Идея его есть поклонение светоносному существу в эпоху сильнейшей его деятельности, богу Руйевиту. Хоровод юношей и девиц в венках, с ветвями собирался на берегу реки на возвышении в роще. Срубленное дерево, украшенное лентами, верно, прежде символическими знаками, служит непременным условием этого праздника у русских поселян. Обыкновенно это дерево — береза, и, кажется, оно символизировало мать Ладу — природу, ибо береза в малороссийских песнях и народных сказках всегда символизирует мать. У римлян было священное дерево на празднике Аттиса и означало матерь Цибелу; то же значила Майя [132], принимаемая в смысле природы и матери мира, Афродиты (Funke, III, 406, Symb., IV, 255), в честь которой ставили дерево, называвшееся arbor majalis [133] (Рус. прост. празд., III, 84); подобно у индийцев изображалась Бгавани, всеобщая матерь, в образе Лотоса (Symb., III, 328) [134]. По изысканиям ученого Снегирева, такое дерево у датчан называлось Maistrae, у англичан Maypole, у немцев Maibaum и употреблялась для того береза (Рус. прост. празд., III, 328). Конечно, это одно понятие, по которому у древних кельтов высочайшее существо символизировалось также в виде дерева (Allgem. Weltgesch., Gesch. der Celt). Поэтому-то я полагаю, что и русская березка означала ту же мать-природу, в чем убеждает меня еще и песня о превращении в березу женщины, которой очи стали черный терен, коса — шелковая трава, слеза — роса. Следовательно, как скоро олицетворение исчезает, то идея его выражает всю природу. К этому же семицкому торжеству относится и обряд погребения Ярилы; хотя его отправляют иногда и после, но как в различных местах в разное время, то вернее всего он должен был совпадать с праздником березки или следовать непосредственно за ним. Ярила празднуют теперь разным

образом: в старину человек, разрумяненный, обвязанный лентами и колокольчиками, с красным колпаком на голове, шел, окруженный толпою народа, которая плясала, пела, пьянствовала и билась на кулачки нередко до смерти. В заключение хоронили чучело мужчины с лингамом. Так описан этот языческий праздник в Воронеже, в житии преосвященного Тихона [135] (Опис. жиз. и подв. преосв. Тих., 26), который истребил и проклял идола. В других местах — напр., в Воронежской губернии — Ярилом называют истукан, одетый в мужское и женское платье вместе. В Белоруссии Ярило изображался в виде молодого человека, убранного цветами. По всему, однако, видно, что Ярило однозначителен с Кострубоньком и Костромою, и наконец Ладом, ибо в Владимирской губернии называют Ярила Ладом (Рус. прост. празд., IV, 60). Ярило значит возбуждающий любовь и похоть, а погребение его есть повторение или перенесение на лето весеннего обряда погребения Кострубонька. Довольно из этого, чтобы видеть, что этот праздник отправлялся в честь света, изображаемого в смысле любовной плодотворной силы. Праздник ему приходится в то время, когда вся природа бывает, по русскому выражению, в яру. Принадлежностью этого праздника есть гадание, особенно посредством венков и цветов, которые бросают в воду.

Религиозно-земледельческое значение летнего праздника видно из обычаев ходить по полям с образами, увитыми цветами. Так как это происходит пред начатием покоса и жатвы, то значит, славяне отправляли в то время люстрацию [136] полей. В Галиции особенно с большим значением совершается такая процессия: юноши и девицы идут в венках и поют песни, приличные только этому времени; знамена увиты цветами. Христианские пастыри, распространяя веру кротко, обращали в христианские те из языческих обрядов, которые не заключали ничего противного идее христианства.

В семейственном отношении песни летницкие отличны от весенних. В них уже молодцы не ищут девиц, не изображается первое знакомство любовников, а выражается предчувствие скорого брака. Так, в одной, напр., песне девушка думает, что скоро придется быть замужем, в другой сожалеет о скоропреходящих днях девичества, днях забав и песен, за которыми последует однообразная жизнь семейная. Оттого в весенних песнях отец отправляет дочь на игрища и говорит: «гуляй, дочь моя, сколько хочешь; два раза не будешь молодою». А в песнях летницких мать посылает дочь *поневеститься*.

Разом с гуляньем, пиршествами и веселыми играми поминали мертвых. Хоровод переходил от священных рощ и вод

к могилам: там отправлялись тризны с такими же играми, как и весною. Оттого в христианстве в семицкие дни рыли могилы для странников. И теперь около этого времени в обыкновении отправлять панихиды. Живущие, празднуя полную жизнь, земное царство света, напоминали отжившим, что и для них придет время, когда меч света поразит смока и избавит их от черной ночи.

В то же время отправлялись жертвоприношения русалкам; и теперь неделя после духовой называется русальною. По известию Козьмы Пражского, чехи приносили около праздника пятидесятницы [137] жертвоприношения источникам (Cosm., III, 197).

Наконец, в заключение продолжительного празднества Лада отправляемо было великое торжество Купала. Ни одно из народных празднеств не оставалось у славян с его явно языческими принадлежностями после принятия христианства, как купальное. Духовные в России силились истребить его и не могли до сих пор, но оставили нам любопытные описания. В «Стоглаве» (в XVI веке) жалуются, что против праздника «рождества Иоанна Предтечи [138] против ночи и во весь день до ночи мужи и жены и дети в домах и по улице, и ходя по водам глумы творят со всякими играми и всякими скоморошествы и песни сатанинскими, ночью в роще, омываются водою и, пожар запалив, перескакаху по древнему некоему обычаю» (Русс. прост. празд., IV, 37). В «Синопсисе» [139] говорится, что в Малороссии «в навечерии рождества св. Иоанна Крестителя, собравшиеся ввечеру юноши мужеска и женска и девическа пола, соплетают себе венцы от зелья некоего и возлагают на главу и опоясуются ими. Еще ж на том бесовском игралище кладут огонь и окрест его емшеся за руце нечестиво ходят и скачут и песни поют, скверного Купала часто повторяюще и чрез огонь перепрескакующе» (Синопсис., 48). Густинская летопись гласит, что «в навечерие рождества Иоанна Предтечи собирается простая чадь обоего пола, сплетают себе венцы из ядомого зелия и препоясавшеся быльем, возгнетают огнь, идеже поставляют зеленую ветвь, и емшеся за руце скоро обращаются окрест того огня, поюще своя песни, потом чрез оный огонь прескакуют» (Густ. лет., Полн. собр. лет., II, 257). В Польше такой обычай назывался соботка и в XVI столетии служил увеселением даже высшего класса. Нам подали завет матери, говорит Ян Кохановский [140], известный поэт польский, чтоб когда соловей перестанет петь и солнце вступит в знак Рака, непременно была палима соботка (Dzieje Jana Kochanowsk., Krak., 1693). У западных славян это празднество, называемое также Соботка, так укоренилось, что, по известию Ходаковского [141], на пространстве несколь-

ких сот верст 23-го июня вечером горы Судетские, Коконоши и Карпаты кажутся пылающими (Истор. Мал. Росс., т. III).

Следы этого празднества существуют у многих народов. Так, в северных странах такой огонь зажигается в честь Бальдура [142]; в Германии он называется Iohannisfeuer: немцы переводили чрез него стада свои. Как он древен, видно из того, что еще Карл Великий [143] запрещает его саксонцам. Он тогда назывался Nedfri, т. е. Nothfeuer — необходимый огонь (Lindenbr., Capit.). В Венгрии также зажигают огонь и перескакивают чрез него. У литовцев этот праздник назывался Росса, и зажигание огня было главным его обрядом (Dzieje Nar. Lit., I, 306). У финнов он называется Кокко (Русс. прост. празд. IV, 27). У древних римлян существовал пастушеский праздник Палилия, когда перескакивали через огонь и проводили стада; вместе с тем совершалось очищение и посредством воды (Funke, IV, 26). Овидий [144] говорит, что он три раза перескакивал через огонь и был кропим водою с лавровой ветви (Fastes VIII). У греков очищение посредством огня и воды составляло важный догмат религии и существенную часть таинств Цереры и Вакха (Symb., IV, 563; III, 330). В глубокой древности на празднике Весты [145], 23 июня, кропили водою дома и перепрыгивали ночью чрез зажженные костры (Русс. прост. празд., 24). У монголов был такой же обычай, как видно из того, что князю Михаилу черниговскому [146] Батый [147] велел пройти сквозь огонь и поклониться кусту и огню (Соф. врем., I, 261). У семитических народов существовало подобное перехождение через огонь. Так, отступники цари иудейские Манассия и Ахаз проводили детей своих чрез огонь по обычаю язычников (Паралип., 33, 6; Царств., IV, 16. 3). Таким образом, торжество Купала у славян было общим праздником всего языческого мира.

Вот как отправляется этот праздник в южной России: прежде всего юноши и девицы купаются, потом надевают венки из черноклена с душистыми травами, подпоясываются чернобыльником (artemisia vulgare) и, пред захождением солнца, собираются на возвышенном месте непременно над рекою. Ставят два изображения: одно чучело наподобие человека, другое — дерево, увитое женскими уборами, лентами и венками: дерево обыкновенно бывает черноклен; потом раскидывают кучи соломы, зажигают и, постановившись кругом, поют песни и, взявши в руки изображения, попарно парень с девкою прыгают через огонь, потом, когда все перепрыгнут, бросают в воду изображения, из которых мужское называют Купалом, а женское — Мареною. Вслед за тем бросают с себя венки в воду. В песнях, поемых при этом, говорится, что Купало (переделываемый обыкновенно в Ивана) купался, что

играло на нем солнце и что, наконец, накупавшись, он упал в воду. Поют также о Марене, что она необыкновенная красавица, играла в высоком тереме, потом бросилась в воду. Кроме того, поют о каком-то женском существе, утонувшем в Дунае, и о мужском, изрубленном девицами и превратившемся в несколько цветов. Кроме всего этого, прочие песни содержания эротического и почти варианты свадебных.

Из этого я заключаю: что два изображения — мужское и женское, Купало и Марена — означают Лада-Свентовита — светоносное начало и женское водное начало или Девану: теперь они называются в народе царь огонь и царица водица. Купало есть одна из номинаций божества; Купало значит совокупляющий, как Ярило — возбуждающий к любви. Слова «Купало (или Иван) купался, накупался, да упал в воду» значат, что Лад-свет кохался с Деваною — водным началом и с о е д и н и л с я б р а к о м, из какого соединения образовалась полная жизнь и любовь в творении. Брак солнца с водою был величайшим торжеством всего творения: оттого по народным суевериям и солнце три раза останавливается на день св. Иоанна, и птицы, и звери, и цветы, и деревья радуются. В самом деле в то время, после вступления солнца в знак Рака, заключается в природе процесс растения и возбуждения; поэтому тогда солнце представляется на высочайшей крайней степени своей всеживотворящей деятельности.

В отношении семейном этот день был велик у славян. Юноши и девицы, составлявшие хоровод в продолжение праздника Лада, должны были соединиться браком. Хоровод уничтожается. Каждый юноша выбирает себе вечную подругу. Это доказывается тем, что песни купальские есть по большей части одни и те же, что свадебные; в них уже мало поется о любви, а если поется, то о супружеской; девушка теряет отца, брата, сестру и приобретает свекра, свекровь, деверя, золовку. Как купанье, так и перескакиванье чрез огонь — обряды брачные и, кажется, у славян языческих были тем, что теперь венчанье. Так, Иаков Черноризец [148], живший в XI веке, жаловался митрополиту Иоанну [149], что простые люди не венчаются, а совершают бракосочетание посредством плескания (Русс. достоп., I, 101). Огонь же употребляется на свадьбах: в Малороссии и теперь на свадебном пире молодые перескакивают чрез кучу зажженной соломы, как на Купала. В этом предположении, что Купало означал также и брачное торжество, утверждает меня то, что по окончании всей церемонии бросают венки в воду, а брошенный в воду венок в малороссийский поэзии неизменно — символ окончания девства. Оттого и на свадьбах невеста ходит в венке и снимает его, когда станет женою.

В хозяйственном отношении этот праздник имел также высокое значение. В этот день собираются обыкновенно травы, как медицинские, так и такие, которым фантазия приписывает чародейственную силу. Как вода, так и огонь, и даже венки с праздника купальского признаются полезными для здоровья. Тогда находят под чернобыльником какой-то земляной уголь, исцеляющий от болезней. Тогда растет трава архилина, получаемая, как думали в старину, только чрез золотую и серебряную гривну, и трава-разрыв, способная разрушать железо, и цветет папоротник, символ таинственной силы света. Огнем купальским и водою очищали славяне скот, поля и огороды, приготовляясь к начатию полевых работ и полагая, что этим они предохраняют произрастения от вредных насекомых (Lindenbr., Capitul.). И потому справедливо некоторые мифографы называют Купала богом земных плодов. Как смысл высочайшей силы солнца, он действительно был божеством плодородия.

Я не знаю наверное, имеет ли праздник Купала значение для усопших, но то знаю верно, что огонь и вода считались для них необходимыми. Так, русские объясняли арабскому путешественнику, что они сожигают тела для того, чтоб умершие невозбранно вошли в блаженство, следовательно, достигнули блаженства посредством огня (Ibn-Fotzl., 21). В Богемии ежели и хоронили трупы не сжигая, то считали необходимым, чтоб на могиле три или семь дней горел огонь (Kron. Czeska). Что вода была также необходимою для мертвых, видно из того, что, по сказанию того же арабского путешественника, мертвых сожигали непременно в лодке на воде (Ibn-Fotzl., 13). Святослав для успокоения усопших топил в воде петухов и младенцев (Ист. Льва Диак., 93). У приволховских славян куски дерева, из которого делается гроб, бросаются в воду или сожигаются. В Малороссии бросают шелуху красных яиц в воду, надеясь, что она по воде дойдет к мертвым около дня Купала. Наконец, важно еще и то, что около этого праздника у малорусов есть день, называющийся навий великдень, т. е. воскресение мертвых. Я думаю, что славяне полагали день Купала, величайший день годичной деятельности солнца, днем окончательной победы огнесвета над тьмою и злом.

По окончании длинного праздника Лада начинались полевые работы, которые, несмотря на свою тяжесть, сопровождаются и теперь песнями. Когда жатва оканчивалась, отправлялся другой торжественный праздник Свентовиту-Ладу, теперь называемый обжинки. Саксон Грамматик описывает его у прибалтийских славян таким образом. «В день, назначенный для праздника жатвы, арконский жрец входит в свя-

тилище, т. е. внутреннюю часть храма, переводя от благоговения дыхание, и смотрит: есть ли вино в роге, находившемся в правой руке идола. Ежели нет или мало, это служило предвестием хорошего урожая на будущее время. Народ собран перед храмом и в внешней части храма: жрец допивает остаток вина, наливает рог, выходит к народу, выпивает при торжественных молениях о всеобщем благоденствии, победе и мире, желает, чтоб никто из присутствующих не умер, потом наливает снова рог вином и оставляет в руке идола. После того он выходит к народу; приносят огромный медовый пирог и ставят перед жрецом. Жрец спрашивает: что, видите вы меня? Ежели ему отвечают: не видим, то он говорит: ну чтоб же вы меня и на тот год не увидели за большим изобилием» (Sax. Gramm., Hist. Dan., L. XVI, 289). Это драгоценное известие мы можем почитать, как бы оно было об нашем русском отечестве. До сих пор у малороссиян сохраняется подобный обряд, только перенесенный к времени рождественских святок. Отец семейства садится за стол, на котором стоят кушанья, обставленные снопами. Он спрашивает: видите ли вы меня, дети? ему отвечают: не видим. Он говорит: ну дай Бог, чтобы и на тот год не увидели. Употребление медового пирога было и у греков священным. После обряда праздник проводился славянами в пиршествах и забавах. Теперь в простом народе празднуется торжество это с различными церемониями в разных краях. В России обыкновенно все село делает складчину, пьют и едят и отправляют при этом обряды истинно мифологические, напр., делают чучело из снопа в виде женщины или приносят в церковь петуха (а петух, особенно красный, на всем европейском севере символизирует огонь). В Малороссии жницы и жнецы несут снопы в церковь, сами в венках из колосьев, переплетенных с цветами.

Третий праздник у славян отправлялся зимою в то время, когда солнце доходило до minimum своей силы и возвращалось снова на весну. Праздник этот имеет основание в общечеловеческом мифологическом понятии о рождении света. В Персии праздновали Мигрган в конце декабря и называли праздником рождения непобедимого солнца. Подобно тому и в Египте жрецы торжествовали рождение Осириса. У римлян тогда отправлялись январские Календы, называвшиеся также Natales Solis invicti [150]. Этот праздник принадлежал также и к поклонению Митре, называвшемуся непобедимым солнцем. Древнее изображение женщины с младенцем было символом рождающегося солнца. У скандинавов тогда отправлялся праздник Иолы в знак возвращающегося солнца. В Англии должайшая зимняя ночь называлась материнскою, ибо с этих пор день прибавлялся и солнце входило в преж-

нюю силу, т. е. рождалось (Рус. прост. празд., II, 1-29). У славян был в то время праздник, именуемый теперь Колядою; некоторые утверждали, что это наименование божества мира, другие отвергали всякое мифологическое происхождение этого праздника и думали, что Коляда есть испорченное слово Calendae и зашло в Малороссию от поляков, которые заимствовали от западных европейцев. Но мы знаем, что не только в Малороссии, но и в Великой России в самых отдаленных углах известно имя Коляды, при том находим видимое сходство обрядов этого праздника с древними подобными мифологическими торжествами. Я не стану излагать всех этих сходств, а укажу на прекрасное сочинение Снегирева «Русские простонародные праздники», где это достаточно показано. Полагаю же, что имя Коляда вовсе не произошло от Calendae, а скорее однозначенательно с словом Иола, означающим к о л е с о — круг солнца; то же значит и Коляда от коло — круг, колесо.

В отношении религиозном этот праздник у славян отправлялся в честь рождающегося солнца, из чего уже следует заключить, что год славяне начинали с зимнего поворота. Осирис-Свентовит, пораженный на время Тифоном Чернобогом, восстает и начинает свой процесс оживления природы. А так как солнце совершает деятельность свою постоянно, и сначала оно является в малом виде, то оттого и образовалось понятие у всех языческих народов о рождении и детстве светоносного начала в годичном его бытии, оттого и произошло изображение женщины — олицетворенной природы — с младенцем. Оттого и Поревит изображался безоружным; это значило, что свет управляет миром, но уже без орудия борьбы с тьмою и смертию, а голова на груди Поренута означала самовозрождение. Памятником этому служит песня:

Уродилась коляда
Накануне рождества.

Может быть, и должно быть с этим временем совпадало пришествие на землю светоносного начала в виде человека; многие колядки, по-видимому, относящиеся к детству божественного искупителя, кажется, относятся к языческому воплощению. Так, напр., в одной колядке говорится, что матерь родила сына, искупала его в море, а мы знаем, что солнце купается, а по литовской мифологии матерь его живет близ моря. Вероятно, это был также праздник сотворения мира, ибо в некоторых обрядных песнях об этом говорится и говорится притом совершенно по языческим понятиям. В то время совершались священные игры, как видно из зимних хороводов, и приносились жертвы. Так, в одной русской песне святочной изображается явно языческое жертвоприношение: в

лесу горят огни, вокруг огней стоят скамьи, на скамьях сидят юноши и девицы.

Поют песни каледушки,
Посредине их старик сидит,
Он точит свой булатный нож,
Котел кипит горючий,
Возле котла козел стоит,
Хотят козла зарезати,
Ты, братец Иванушко;
Ты види, ты выпрыгни!
Я рад бы выпрыгнуть,
Горюч камень к котлу тянет.
Желты пески сердце высосали

(Сахар., Рус. свят., 16).

В отношении семейственном этот праздник имел, кажется, то значение, что тогда составлялся хоровод на весну и освящался религиозными обрядами. В песнях, которых в таком роде больше всего, изображается приготовление к любовным занятиям. Колядницы, ходящие под окнами в Малороссии, поют обрядные песни юношам и девицам и всегда изображают их еще не знающими любви, но предвещают им скорое знакомство с этим чувством. Так, юноша изображается с атрибутами молодца, на коне, на охоте или на войне; нечаянно он находит себе девицу и получает ее то геройскою удалью, то прельщая красотою. Девицам расхваливают их наряды, их красоту и говорят, что скоро сберутся к ней князи и бояре (т. е. женихи), будут искать любви ее и наконец возьмет ее доблестнейший и красивейший из всех юношей. По большей части гаданья, существенная часть праздника, относятся к семейной связи. Девушка хочет узнать своего суженого, юноша свою будущую подругу. Из множества гаданий я считаю не лишним привести напамять несколько таких, которые несомненно относятся к языческому миру. К таким принадлежит гаданье посредством лошади: девушки выводят коня и проводят его через бревно; ежели конь не зацепится, то муж у той, которая гадает о себе, будет добрый; в противном случае — сердитый. Гаданье посредством кольца также древнее, потому что следы его есть в Краледворской рукописи. Гаданье посредством кур, которых заставляют пить воду, есть хлеб, брать кольца и т. под., сходно с гаданьями римских авгуров. Гаданье посредством накрытого прибора в бане сходно с римскими гаданьями, описанными св. Августином[1]. Гаданье посредством лучины, которую обмакивают в воде и зажигают и по скорому зажжению заключают о выгодном или не выгодном бракосочетании, имеет соотношение с языческим понятием о бракосочетании огня с водою. Все эти гаданья исключительно семейные. Поэтому я полагаю, что в язычестве на празднике Коляды — рождения солнца — составлялся

и освящался хоровод, которого члены, юноши и девицы, долженствовали на будущую весну своею любовию прославлять всеобщую любовь, выражаемую в природе жизнию, а в языческом богословии символическим бракосочетанием царя-огня с царицею-водицею.

Без малейшего сомнения, праздник Коляды имел важное значение в земледельческом отношении. Обычаи щедровать и отчасти колядовать у малорусов преимущественно земледельческие. Певцы под окном прославляют обилие и счастие хозяина, говорят, что у него есть и пшеничный хлеб, и кишки, и колбасы, и желают ему такого ж благоденствия на другой год. Бог тебе кличе! — говорится в одной щедровке: — дает два лана жита, а третий пшеницы, а четвертый гречихи, а пятый овса. В другой говорится, что Бог любит хозяина, и когда он посеет на будущий год хлеб, то Бог ниспошлет на ниву его дождь, который упадет три раза в мае, и на ниве уродится жито и пшеница, а хозяин в благодарность за хорошее желание должен поставить певцам меду и вина. У великорусов хозяину желают корысти в дом, а хозяйке предвещают, что она будет печь пироги, что значит принимать гостей. При святочных подблюдных песнях всегда прежде всего воздается хвала хлебу:

Песню мы хлебу поем,
Хлебу честь воздаем (Рус. свят., II).

Многие из гаданий относились к урожаю в будущем году, как и к женитьбе. Гаданье посредством соломины, которую берут, закинув голову, ртом из снопа и заключают о счастии, когда вынется соломина с колосом, и о несчастии, когда пустая, есть гаданье земледельческое. Обычай посыпать зерном на новый год, наблюдаемый в Великой и Малой России, сопряжен с большим торжеством, которое называется авсень у великорусов и у малороссиян щедрым вечером. Я полагаю, что этот праздник в язычестве имел значение освящения зерен, приготовляемых для посева. У малорусов поется при этом о святом Илье, который носит плеть из жита и где махнет ею, там растет хлеб. Под святым Ильею, вероятно, сокрылось другое языческое существо, которое могло быть не иной кто, как Лад — свет, всеоживляющее, дарующее всякое благо начало, Белый бог, Свентовит, покровитель земледелия. В старину праздник Коляды, или нового года, был временем гаданий политических: так, из Олафовой саги [152] мы видим, что в Новгороде на празднике Иолы, или Коляды, приносима была перед народом мать Владимира, которая славилась прорицаниями, и она предрекла о пришествии северного героя в Гардарикию [153] (Русск. историч. сборн., IV, 31).

III. Замечания о языческом славянском богослужении вообще, а в особенности в России

Религиозные основания у всех славян были одни, что видно из сходства нынешних народных обрядов, празднеств, поверий и гаданий; но в частном развитии религия славянская была разнообразна. Нам несомненно говорят, что у прибалтийских славян были капища или храмы, было жреческое сословие. Но нет следов ни того, ни другого у русов, поляков и чехов. Нестор говорит, что у русов в Киеве стояли идолы на холме, а о жрецах и храмах — нет ничего. При описании обращения в христианство русских, польских и чешских славян нигде не говорится об оппозиции жрецов и об истреблении капищ. В песне «Забой, Славой и Людек» описывается борьба язычников с христианами в Чехии, и, кажется, если где, то там должны бы мы были встретить жрецов и капища, а между тем и там нет ничего: идолы стояли в священной роще; там совершали им жертвоприношения, там молились. И в уставе князя Владимира запрещается молиться у воды или урощения, но не в капищах (Карамз., т. I, пр. 505, стр. 483). Известный почтенный наш археолог Зориан Ходаковский хотел во что бы то ни стало найти капища и жрецов в языческой России. Он полагает (между множеством других доказательств), что храмами у наших предков были городки, или городища, те небольшие земляные насыпи с входом внутрь, обыкновенно полукруглые, которые встречаются в разных местах России. Относительно жрецов Ходаковский думает, что слово князь однозначительно с словом ксендз, и доказывает тем, что в литовских бумагах русских священников называют попами, а латинских — князьями. Он видит жрецов в договоре Олега в «светлых князьях, сущих под рукою великого», и полагает, что если они не участвовали в походе, то значит они были жрецы, и самому великому князю приписывает значение духовной особы, потому что Нестор, говоря о холме, на котором стояли идолы, сказал, что там «творили требы князь и людие» (Русск. историч. сборн., т. I, кн. 3, стр. 1-109; ibid., т. III, кн. 3, стр. 199-229). Но все городки и всякого рода земляные фигуры еще не могут быть непреложно признаны славянскими; кто может доказать, что другие народы не делали подобных, особенно тогда, когда они попадаются в восточной России, где жили финны, более еще чем в юго-западной, где издавна обитали славяне? Слово город не может быть принято исключительно в смысле храма, ибо город означает у славян вообще всякий круг или загоро-

женное место; оттого и сад — верт — называется вертоград, оттого и круглый хоровод называется городок; и венок носит название города, и женский головной убор город. С этим согласен сам Ходаковский. Городки или земляные фигуры могли быть пригодны для богослужения менее, нежели для защиты от неприятелей, в случае внезапного нападения, для засад и для укрывания хлеба; а что славяне так поступали, это нам известно. Относительно жрецов, хотя князь творил требу, но ее творили и людие; итак, это не было исключительно принадлежностию князя. По моему мнению, у славян не было жрецов, но, как у народа сугубо патриархального, каждый отец семейства имел право приносить с родом своим жертвы и воссылать пред всеми моления. Из Гельмольда мы знаем, что несмотря на видимое существование духовного класса у прибалтийских славян, приносить жертвы мог всякий; так в святилище Прове допускались все те, которые изъявляли желание приносить жертву. Но так, как и в гражданских делах старейшины — Patres familiarum — у жизнеописателя Оттонова (Vit. Sanct., 9), владыки у чехов имели первенство на вече, заведывали порядком, решали недоумения, составляли высший правительственный класс народа, то без сомнения они первенствовали и в богослужении. Оттого и в Краледворской рукописи, в песне о Забое, Славое и Людеке, говорится, что приносил богам жертвы отчик (отец). А так как у славян в язычестве князь в общине имел такое значение, какое каждый отец семейства, владыка в своем роде, и как значение основалось всегда на том же праве первородства и патриархальной власти, то и князь в отношении общины или державы первенствовал в богослужении, совершал жертвоприношения и воссылал моления всенародно как священник тогда, когда дело касалось целой общины; подобно как отец или владыка священнодействовал тогда, когда касалось его рода. Вот отчего у Нестора сказано: творяху требы князь и людие. Я полагаю, что даже и в прибалтийской славянщине значение жрецов имело такое же основание, ибо Дитмар называет такие лица назначенными к святилищу. Стало быть, голос народа участвовал при избрании жреца, а поэтому, значит, там не было касты. Мы уже знаем, что теперь в Малороссии отправляется обряд, весьма сходный с обрядом при храме Свентовита; этот обряд отправляется отцом семейства; не мудрено, ежели и жрец Свентовита был старейший из отцов семейств. Власть жрецов, говорит Гельмольд, так велика, что и царь меньше почитается, нежели жрец. Но что значит у Гельмольда царь? Мне кажется, что, верно, воевода, а настоящий царь, или князь, и есть-то жрец. Но тем не менее эти

отцы семейства, заведуя храмом, составляли уже как бы особенное сословие, ибо обманывали народ суевериями, гаданиями, явлениями для своей выгоды и держали втайне свою науку.

В прибалтийской славянщине богослужение носило правильный образ: жрецы имели белые богослужебные одежды, свои особенные термины и слова, священные палки, которыми они значительно ударяли в землю. Мы не можем ни утверждать, ни отрицать существования таких обрядов в прочих странах славянщины, хотя вероятно, что и у нас в России были положенные обряды, которые переходили от поколения в поколение, и так составляли богослужение. Это видно из нынешних народных обрядов; ежели они дошли до нас чрез столь долгое время, то должно предполагать, что они были нечто правильное. Однако религия славянская, хотя человечески разумная, благородная, доходила даже до грубого фетишизма в народе. По сказанию Ибн-Фоцлана (Ibn-Fotzl., 9), русы поклонялись истуканам и клали у подножия их съестные припасы, думая, что все то поедается богами, когда в самом деле расхватывают птицы. В песне о Забое, Славое и Людеке отец приносит богам есть. Впрочем, как у славян были священные птицы и притом самые боги, как видно из мифа о кукушке, превращались в птиц, то, может быть, русы в самом деле кормили птиц, и араб несправедливо заключил, что пища предназначена для деревянных богов и похищена птицами.

Относительно того, были ли в России храмы, мы, основываясь на известиях летописных и других памятниках, должны сознаться, что не можем признать их существования, но однако не можем и отрицать. Вообще храмы языческих народов значили не то, что теперь у нас церковь; храмы не стояли в каждом селе, а находились в немногих местах, почитавшихся особенно священными. Гельмольд говорит, что вся славянщина стекалась к храму Свентовита; вероятно, что русские славяне туда ездили, но, быть может, и в России было несколько таких храмов.

Нестор вообще мало распространяется о язычестве славян русских. Мы узнаем из него, что Владимир поставил на холме возле двора теремного истукана Перуна с серебряною головою и золотым усом, Даждьбога Хорса, Стрибога, Симаргла [154] и Мокошь (Нест., Полн. собр. русск. лет., т. I, 34). Я уже выше объяснил, что Перун и Даждьбог суть наименования светоносного существа. Стрибог называется в «Слове о полку Игоря» дедом ветров, а в малороссийских сказках мы встречаем ветрова батька: это дух, олицетворенный ветер. Мокошь, как я уже сказал выше, значило воду. Что касается до Симаргла — я не в силах объяснить этого чуждого и,

верно, испорченного названия. Хорс объясняется из персидского языка: Корш или Коршид — значит солнце. Но, может быть, слово Хорс однозначительно с крас-красный. У Нестора оно, по-видимому, относится к Даждьбогу, ибо слово это не отделено от слова Даждьбог союзом и, подобно другим наименованиям. В «Слове о полку Игореве» говорится, что чудодейственный Всеслав добежал «до кур Тьмутораканъ великому Хърсови путь прерыскаше». То есть до пения петухов он прибыл в Тьмутораканъ, опереживая Хорса, то, что является после пения петухов, т. е. солнце. Персидское слово легко могло зайти к нашим предкам при сходстве светопоклонничества персов и славян еще в глубочайшей древности. Кроме этих богов Нестор упоминает о Волосе, называя его скотиим богом; в «Слове о полку Игоря» он назван Велесом, а Боян[155], поэт, его внуком. Сабинин[156] полагает, что это бог богатства (скот — значит богатство) физического и духовного, равнозначителен с Дием[157] и однознаменателен с Перуном. Глинка[158] производил Велес от велий, Руссов[159] и Вельтман[160] видели в нем ассирийского Бела: Бел был тоже божеством животных. Решительно отказываюсь от толкования, ибо не вижу никакой пользы путаться в догадках. Конечно, это или одно из знаменований света, или дух — покровитель стад, которого значение перенесено впоследствии на св. Власия[161].

Хотя Несторовы боги, по-видимому, отличались от божеств других славян, но так как мифологические названия были коллономинациями[162] одних и тех же существ, то несправедливо мнение тех, которые хотят отделить русскую мифологию от мифологии других славян. Кроме истуканов, поставленных на холме Перуновом, славяне русские имели еще обширнейший запас мифологии, ускользнувший от летописцев. Мы уже знаем наверное, что славяне русские чествовали Ладу, матерь-природу, и бога-света под мужским таким же именем, хотя у Нестора нет этих имен. Кроме сих имен, в песнях есть множество урочищ в России, напоминающих название Лады и Лада: в одной новгородской губернии Ходаковский насчитал их девять: там же он сосчитал шесть, напоминающих эпитет Лада-Лелис-светлый. По известиям того же достойного археолога, у нас существуют названия Белобоги, Чернобоги, Белославы, Чернославы, Радогосты, напоминающие Белбога, Чернобога и Радогоста: доказательство, что прибалтийские божества были нам не чужды. Притом есть у нас еще несколько таких, которые указывают на бытие вовсе неизвестных мифологических существ, например: Радобуж, Хотобуж, Любуж, Жедобуж, при переводе на теперешний язык Рад Божий, Любо-Божий, Хоти-Бо-

жий, Жад-Божий: можно предполагать существова каких-то Радо-богов, Любо-богов, Хоти-бо Жадо-богов. Если мы прибавим ко всему этому сходс обрядов других славян с нашими, а в особенности сходс между гаданьем посредством коня при храме Свентовита нащим святочным, сходство между праздниками жатвы Арконе и обычаем в Малороссии пред рождественски святками, то несомненно признаем: 1) что наша мифолог была несравненно полнее, чем ее представил Нестор; 2) ч наша мифология имела тесную связь с мифологиею западн славян, так что в существе она была одно и то же.



НЕСКОЛЬКО СЛОВ О СЛАВЯНО-РУССКОЙ МИФОЛОГИИ В ЯЗЫЧЕСКОМ ПЕРИОДЕ, ПРЕИМУЩЕСТВЕННО В СВЯЗИ С НАРОДНОЮ ПОЭЗИЕЮ

Мифические воззрения первобытных народов обыкновенно ют троякий источник: 1) перенесение языческих признана окружающую человека стихийную природу; 2) представления о загробном мире и возникающее оттуда чествование умерших; 3) признание таинственной силы в вещах и ениях или волхвование.

В сообществе с себе подобными человек испытывает зные ощущения, то приятные, то противные, радость, любовь, довольство, также страх, гнев, вражду, злобу. Но побные же ощущения он получает и от влияния предметов и лений, не входящих непосредственно в круг человеческого ра. Таким путем он замечает сходные признаки вне себя в окружающей природе начинает видеть самого себя. мотря на животное, он замечает в нем сходство с собою; оно ли к нему ласкается, или убегает от него, или угрожает ему, он приписывает животному такие намерения, чувства и передачу мыслей, как у человека. То же переносит он на стихийные явления. Солнце согревает его, произращает для него зелье, светом своим веселит его, и вот солнце — его могучий благодетель. Но то же солнце его жжет, и он чувствует на себе гнев и немилость его. Вода утоляет его жажду, освежает его утомленное тело,— он чувствует на себе ее благодеяния и считает ее добрым существом, но вода утопляет его, если он погрузится в ее пучину, наводнение разоряет его шалаш — и он видит в ней гневное, враждебное существо. Это сходство ощущений, получаемых от внешней природы, с ощущениями, получаемыми человеком от сношения с себе подобными людьми, было первым шагом к очеловечению природы в воображении человека, стоявшего на первобытной ступени развития. Приведем для наглядности одну чрезвычайно образцовую малорусскую сказку. Шел человек и встретил трех прохожих. Ему сказали эти прохожие: кому из нас первому поклонишься? — А кто вы такие? — Я солнце, сказал один прохожий: если ты мне первому не поклонишься, я тебя сожгу.— Я мо-

роз, сказал другой: если ты мне первому не поклонишься, я тебя заморожу.— Я ветер, сказал третий: если ты мне первому не поклонишься, я тебя занесу невесть куда! Человек, подумавши, поклонился ветру. И вот, он идет; солнце страшно жжет его своими лучами, а ветер дует, все дует, и человеку ничего не мог сделать солнечный жар. Потом идет человек — мороз стал ему допекать, а ветер молчит, и человек перенес мороз.

Видя в стихийных явлениях признаки, подобные свойствам своего собственного существа, человеку легко было приписывать им всякие человеческие ощущения. Восходит солнце и течет по небу, потом заходит за горизонт, и человек думает, что солнце подобно человеку встает от сна, двигается по небу, как человек по пространству земли, а вечером снова ложится спать. Ночь и день сменяют друг друга; ему представляются два существа, одно светлое, другое темное; одно ему благоприятствует, другое относится к нему недружелюбно: свет освещает ему путь, а ночь мешает ему видеть опасности. Гроза представляется ему подобием той же борьбы, какую он замечал у животных и у людей между собою; идет туча, закрывает солнце: это значит, что темное существо нападает на светлое и, по-видимому, успевает одолеть его, оно как будто поглощает, уничтожает его; но потом светлое существо снова показывается его взору, тучи разбегаются, и это в воображении человека означает, что солнце оправилось и в свою очередь побеждает врага. Отсюда же возник общераспространенный миф о змее, съедающем временно солнце. Подобный образ борьбы светлого и доброго с мрачным и злым, временной победы мрачного и злого над светлым и добрым и последующего торжества светлого и доброго представили человеку и годичные перемены, зависящие от иного видимого движения того же солнца. Лето сменяется зимою, творение и жизнь — разрушением и смертью; это значит, что солнечная сила, дававшая жизнь растениям и согревавшая животных, умирает, но она опять возвращается постоянно в определенное время, которое человек прозвал весной; это значит, что солнце оживает или вновь нарождается. Воздух, вода, огонь, небо, земля, леса, скалы — все принимает человекообразность, все живет и действует подобно человеку, но только деятельность их выше, обширнее, могущественнее человеческой, т. к. человек постоянно испытывает свое бессилие перед явлениями природы. Что значит его земная драка с себе подобными людьми или со зверьем в сравнении с тою небесною войною, которая происходит над его головою во время грозы? Что значит его хождение по земле в сравнении с небесными путями солнца и луны? Что значит его свист и крик в сравнении с шумом бури и разъяренных вол[illegible]

человекоподобие стихийных явлений не под стать ему, бедному; оно могущественно, ему следует поклоняться, просить у него милости, пощады, покровительства. Вероятно, много способствовали составлению представлений о человекообразности природы и формы облаков, которые человек видел над своей головой. Когда мы были детьми, то, смотря с любопытством на те фигуры, которые проходили над нами по небу, мы готовы были верить в действительность того, что было только случайным кажущимся явлением. Но мы постоянно вращались в кругу родителей и взрослых и от них узнавали истину. Первобытному человеку объяснить этого было некому, и он долго принужден был воображать себе действительно происходившим то, что ему казалось. Сначала человек прямо приписывал человеческие свойства материальным предметам и явлениям самим по себе, но впоследствии, и притом более или менее медленным путем, смотря по условиям своей жизни и быта, доходил до разделения человекообразности явлений от самых явлений и творил себе божества, властвующие над тою или другою категориею явлений, но уже отличные от них по своему существу и соединяющие в себе в возвышенной степени те свойства, которые бы имел человек по отношению к этой категории явлений.

Другой источник мифических явлений истекает из свойственной человеку идеи бессмертия и нескончаемости бытия. Вера в бессмертие у человека тесно соединяется со способностью размышления. Эта вера была важнейшим задатком нравственного развития, исходным пунктом умственного движения или того, что мы называем прогрессом. Она способствовала человеку дойти до уразумения и сознания отвлеченного, умозрительного. Процесс развития представлений, основанных на этой вере и вытекающих из нее, исходит из естественного каждому живущему существу стремления к самозащите и отстаиванию своего бытия. Нам не хочется умирать, нам хотелось бы жить и после неизбежной смерти. Вместе с тем каждому живому существу прирожденно влечение к себе подобным, но у человека чувство любви к близким существам несравненно выше и обширнее, чем у других животных. Эта любовь при потере близких рождает сильную тоску, тоска приводит к размышлению, а размышление к составлению представлений, сообразных с тем, чего человек желает, а он желает именно того, чтобы умершее дорогое существо не перестало существовать. Сначала у первобытного человека такие представления облекались в очень грубую форму; человек каменного века клал своего мертвеца между камнями, поставленными ребром, или сажал его на корточки и ставил перед ним сосуд с пищею, воображал, что мертвец его в сво-

ей могиле будет так же есть, как ел, живя на земле. Но он замечал, что мертвец не ест, и из самого мертвеца делается костяк. Тогда первоначальные представления стали изменяться. Человек стал воображать, что, кроме тела, которое согнивает и пропадает, есть еще что-то такое внутри его, — другой человек. Так установилось предположение о душе, о внутреннем человеке, который хотя был в первобытных представлениях материален, но имел уже такие признаки, каких не имело видимое тело человека. Этому-то другому человеку, не разрушаемому могилою, давались различно местопребывания после разлучения с телом, и это различие зависело от обстановки, в которую ставила человека природа; иногда человек воображал своего мертвеца в той же земле, куда его положили, но уже не в тесной сфере могильной, а в более широком пространстве подземного царства, иногда же в окружающей природе в лесу, в скалах, в воде, в траве, в огне, в тумане и проч. Сожжение мертвецов было признаком представлений о жизни после смерти, плодом уже поднявшегося выше прежнего твердого сознания существования иного внутреннего человека, который не только не страдает от того, что причиняет страдание земному телу, но еще получает от того себе пользу. При более высшем развитии человеческого гражданского общества человек стал применять к умершим мерило справедливости, в своем воображении награждая и наказывая умерших за поступки в земной жизни, и создал для них элизиум и тартар, рай и пекло. У младенчествующих народов в воображении живущих умерший продолжал более или менее быть тем, чем он для последних был при своей жизни. Отец, дед были покровителями и благодетелями сына и внука; такими они оставались для их воображения и после своей смерти, также равно и враг после своей смерти не переставал быть врагом для того, к кому он относился враждебно при жизни. Если почитание родителей и прародителей, которые были кормильцами и благодетелями, невольно соединялось с тою таинственностию замогильной жизни, при которой предполагалось в этой жизни более сил и могущества, чем в здешней земной, то неудивительно, что предки мало-помалу теряли для потомков свое прежнее земное значение и приобретали свойства существ высшего рода. Чем прародители были далее от потомков по времени своей земной жизни, тем отличнее они казались от живущих не только в замогильной жизни, но и в некогда оконченной земной: составлялись сказания, приписывавшие предкам такие деяния, которых совершение невозможно для потомков; образовалась вера, что в старинные времена происходило то, что в позднейшие перестало происходить; старина стала миром чудес и могущества, и мало-по-

малу прародители, часто уже позабытые потомками в их действительном звании прародителей, делаются божествами; нередко представления о них смешивались с мифическими представлениями о стихийных божествах. Это наглядно можно заметить в греческой мифологии, где одни и те же мифические признаки равно относятся к богам, возникшим из отделения символов явлений природы от самой материальной стороны ее, и к полубогам, стоящим на грани между двумя источниками религиозного поклонения, между почитанием прародителей и почитанием природы. Мифы и представления того и другого источника переплетались и смешивались между собою, и оттого в древности, при поклонении Зевсу, Аполлону, Посейдону[3] и другим богам как олицетворенному небу, солнцу, морю являются в городах разные особые Зевсы, Аполлоны, Посейдоны и проч.

Волхвование — третий источник мифических воззрений человека, совершенно самобытный и по отношению к первому, как и ко второму. Волхвование опирается на безотчетное признание свойства вещи или действия безотносительно к какой-нибудь идее господствующего над тем или другим высшего могущества. Легковерный больной обращается к знахарке, которая дает ему бумажку от лихорадки. Он не задает себе вопроса: какое высшее существо сообщает чрез посредство знахарки силу этой бумажке? Тут действует вера в силу самой вещи, так же точно, как у принимающего пособие медицины действует вера в целительную силу лекарства. То же в гаданиях и во всяких чарах. Всем известно, напр., гаданье посредством литья олова, совершаемого под новый год. Случайно выльется какая-нибудь фигура, и гадающий по этой фигуре делает заключение о том, что с ним должно случиться в наступающем году. Вся суть здесь в том, что между этою фигурою и тем, что произойдет с гадающим, предполагается как бы естественная связь, присущая предметам. Волшебница вынимает след из-под ноги и замазывает его в печь, думая, что от этого человек, у которого вынут из-под ноги след, непременно иссохнет. Здесь уверенно руководит также присущая вещи сила: вынутый из-под ноги след и замазанный в печи признается по своей природе имеющим зловредное качество, подобно тому, как признается зловредным свойство, присущее ядовитому растению. Известно, что медицина по прежним понятиям у всех народов была волшебством, и оттого знание трав, у нас называемое в старину зелейничеством, преследовалось так же, как волшебство. Народ с младенческими понятиями считал силу, присущую траве, одинаковою с силою, приписываемою заговору, нашептыванию или какому-нибудь действию, которое представлялось в его воображении имеющим

то или другое свойство. Такой взгляд долго поддерживался, с одной стороны, невежеством в области естествоведения, с другой — беспомощностию человека в болезнях и других бедствиях. Справедливая пословица: утопающий хватается за соломинку,— состоит в тесной связи с упорностию волхвования; и в наше время случается, что отчаянно больной, вполне по своему образованию сознающий нелепость суеверия, которое не только не опирается ни на каком законе природы, но противоречит им, готов бывает в припадке страдания употребить суеверное средство, обманывая свой рассудок.

Изложив основания мифических воззрений вообще, обратимся теперь к нашей славяно-русской мифологии в период нашего язычества. Вообще следует поступать очень осторожно, сопоставляя мифологию русских славян с мифологией других славянских народов. В славянском мире было много общего, но было много и отдельного, принадлежавшего одним и чуждого другим племенам. Славяне уже в отдаленной древности занимали большое пространство, разделены были лесами, болотами, сообщения между народами было мало, а потому естественно у каждой ветви возникали свои местные особенности. Недаром и наш летописец о самих русских славянах, разбивавшихся на племена, говорит, что у каждого племени был свой собственный обычай и нрав. Если различия, бросавшиеся в глаза, существовали между народами, ближе соединенными между собою и в географическом, и в этнографическом отношениях, то само собою разумеется, что различия между западными и восточными славянами были еще резче. Примем во внимание, что у прибалтийских славян была развитая и сложная религия — существовали храмы, жрецы, установленные обряды богослужения,— у русских не было ни жрецов, ни храмов, а следовательно, религиозные предания и религиозные обряды не могли быть до той степени определенными и неизменяемыми, как в прибалтийской славянщине. Славяне, оставшиеся после переселения их братьев на север в старом придунайском отечестве, соприкасаясь и сталкиваясь с латинскими и германскими народами, должны были усвоить такую массу впечатлений, которых чужды были их соплеменники на севере и востоке.

Русские славяне, как показывают остатки древних воззрений, сохранившихся в песнях, обожая природу и придавая символическое значение многим ее предметам, не далеко еще зашли в процесс отделения символов от материальных предметов природы, с которыми эти символы связывались, и вместо самое в процесс образования отделимых от природы существ: поэтому у них не могло быть много личностей в качестве богов и богинь. В летописи нашей есть известия

истуканах, стоявших на холме в Киеве, но большая часть их названий обличает иноземное происхождение, и притом, по известию летописца, они появляются только при Владимире. В договорах с греками, заключенных ранее этого времени, встречаются только Перун и Волос, «скотий бог». В договоре Игоря [4] — один только Перун. В этом договоре Русь разделяется на крещеную и не крещеную. Крещеная Русь клянется Богом, т. е. христианским (Богом-Вседержителем), а не крещеная — Перуном. Таким образом, Перун представляется здесь как бы верховным существом, и даже единым, по крайней мере в этом договоре ни о каком другом божестве не упоминается. Это невольно совпадает с известием Прокопия, писавшего еще в VI веке об антах, предках русских славян, что они поклоняются верховному богу, творцу природы, грома, хотя кроме него и почитают второстепенные фантастические существа, которых греческий писатель назвал нимфами. Сходство Перуна * с литовским божеством Перкуном, имевшим также значение бога-громовника, побуждает подозревать, не заимствовано ли это божество у литовцев и переделано на славянский лад, т. к. у литовцев мифология достигла несравненно большего развития, чем у русских славян. Перун стоял на холме; по известию летописи, он был деревянный идол, изображение человека с серебряною головою и золотыми усами. Летописное известие о Владимире говорит, будто этот князь поставил на холме Перуновом за теремным двором еще истуканы богов: Хорса, Даждьбога, Стрибога, Сима, Регла и Мокоши. Из этих божеств только названия Даждьбога и Стрибога, без сомнения, славянские: о Даждьбоге мы узнаем из Ипатьевского списка Киевской летописи [6], что он означал солнце и был сыном Сварога или Соварога. Сварог по этому известию является верховным богом славянским. Корень его имени ученые находят в санскритском названии неба — Svar. Таким образом, солнце — сын неба. Стрибог по соответствующему месту в «Слове о полку Игоря» был отец или дед ветров, и до сих пор он живет в одной малорусской сказке под именем «вітрового батька». Стрибог, вероятно, был олицетворенный воздух, который язычники замечали только в его движении — ветре. Другие названия божеств, которых будто бы наставил Владимир на холме, все

---

* По объяснению профессора Буслаева, название Перун равносильно по грамматическому строю словам: скакун, драчун, крикун и другим, кончающимся также на -ун. Оно происходит от глагола перу — поражаю, ударяю. Глагол этот существует до сих пор в разных видах. Отсюда происходит слово прачка. Орудие, которым бьют белье, в Малороссии называется праник.

чужды славянскому языку. Они не объяснены как следует, да и объяснить их пытались всегда не так, как бы надлежало.

Несомненно, что у языческих русских славян укоренено было чествование солнца, огня, воды, земли, ветра. Поклонение солнцу или свету выражалось в празднествах, относящихся к годичному течению времени и вполне соответствовавших жизни земледельческого народа. Следы этих празднеств до сих пор довольно живо уцелели в обычаях и песнях, отражающих в себе признаки глубокой древности. По понятиям наших предков, годичный круг солнечного течения представлялся рождением солнца, возрастанием и умиранием, т. е. увеличением и упадком его благотворной силы, начиная с ранней весны и кончая поворотом к осени. После зимнего солнцеповорота, когда человек замечал, что дни прибывают и, следовательно, свет начинает господствовать над тьмою, отправлялся праздник рождения солнца, который впоследствии, по принятии русским народом христианства, совпал в своих остатках с христианским праздником Рождества Христова [7]. В древнем языческом празднестве, вероятно, главные признаки были одинаковы у всех славян, так как некоторые обычаи, наблюдаемые у нас до сих пор на празднике Рождества Христова, похожи на те, которые соблюдались в богослужении прибалтийских славян на острове Рюгене в храме Свентовита *. В песнях, принадлежащих исключительно времени праздника Рождества Христова, заметно прославление небесных светил, так как в них беспрестанно упоминаются солнце, месяц и звезды; они представляются разговаривающими между собою, путешествующими и посещающими людей с целию даровать им всякое благополучие и урожай на предстоящий год. Вероятно, празднество рождения солнца было и началом года **. Многие из песен коляд-

---

* На празднике жатвы жрецу приносили большой медовый пирог, который мог закрывать человека, стоящего перед ним. Жрец стоял за пирогом, спрашивал народ: видите ли меня? — и, получив отрицательный ответ, изъявлял желание, чтобы и на будущий год его не увидели за обилием всякого добра. Подобный обычай соблюдается в Малороссии накануне Рождества Христова. Хозяин садится за стол, на который кладут ржаные снопы, а на них пироги, и хозяин спрашивает детей: чи бачите мене, дітки? — Не бачимо, тату! — отвечают ему. – Ну дай же Бог, щоб і на той рік не побачили. Гадания, которые у великорусов составляют существенную и отличительную часть празднования святок, имеют связь с гаданьями прибалт. славян. Напр., заставляют лошадь перешагнуть через бревно и замечают, какою ногою она перешагнет прежде; то же точно было со священным конем Свентовита. Гаданье на пепле существовало у языческих славян в Силезии.

** Известно, что песни, принадлежащие к празднику Рождества Христова, называются в Малороссии колядками, а те, которые поются под новый год, щедрівками от слова «щедрий вечір», как в народе называется вечер накануне нового года. Содержание этих песен большею частию — желание всяко-

ных относятся также к событию Рождества Христова, но и они представляют такие искажения, которые открывают собою остатки древних мифических представлений, так что в этих песнях именем Иисуса Христа заменилось прежнее языческое божество солнца рождающегося, а именем Пресвятой Девы Марии [10] заменилась древняя мать солнца. Что в язычестве было представление о матери солнца, показывает одна сказка, в которой герой-богатырь отправляется к солнцу и слушает его разговор с матерью.

В продолжение весеннего времени у славян отправлялся праздник Весны. Есть известие, что у литовцев этот праздник продолжался более месяца и оканчивался днем Купала. Вероятно, то же было и у русских славян, как видно из того, что с первых признаков весеннего времени года до празднества Купала включительно поются обрядные песни, составляющие своеобразный особый цикл; в это время водятся хороводы, представляющие, при ближайшем наблюдении над их смыслом, остатки глубокой древности и религиозных языческих обрядов. В весенних песнях (по-малорусски называемых веснянками) весна изображается олицетворенною, иногда девицею, у которой есть мать, иногда же матерью, у которой есть дочь — дочь Весны. Одною из особенностей веснянок есть то, что ко многим из них прибавляется припев или восклицание: ой лелю-ладо, или диди-ладо. Мифографы объясняют это названием богини любви, Лады. В одном старинном чешском словаре («Mater Verborum») Лада переводится Афродитою: эта богиня была то же, что Прия в Далма-

---

го счастья и благополучия хозяину дома и членам его семейства: чтоб небесные светила были к нему благосклонны, чтоб дождь окроплял его ниву; хозяйке желают, чтоб у нее телились коровы, плодилась птица; молодцу — чтоб он женился на красавице; девице — чтоб она вышла замуж за хорошего молодца: есть колядки с воинственным характером: молодцу желают, чтобы он одерживал победы, брал дани, изображают его покоряющим города. В «Синопсисе», книге, сочиненной в XVII в., мы встречаем объяснение, что у славян было божество, называемое Коляда. Многие верили в существование такого божества у язычников. Но при ближайшем исследовании оказывается, что слово коляда — латинское (calendae januarii) [8] и зашло к нам из Италии через Польшу. В Великороссии равнозначительным было народное празднество овсень, слово, заимствованное из финских языков; и у финских народов, с которыми великорусы имели ближайшую связь, были сходные обряду чествования годичных перемен. Содержание песен, принадлежащих к празднованию овсена (или таусеня), сходно с содержанием малорусских колядных песен; здесь, кроме того, поется о приезде лица, которое называется Овсень. К тому же виду остатков древнего языческого празднества отнести должно Плугу; в одной царской грамоте XVII в. запрещается праздновать овсень и вместе с тем кликать Плугу. Из различных толкований этого последнего слова едва ли удобнее принять мнение Афанасьева [9], что под этим словом следует разуметь действительно плуг и что он имел священное значение у земледельческого славянского племени.

ции и немецкая Фрия, имевшая значение богини любви. Вероятно, она одно и то же, что мать Весны, или мать Весна, упоминаемая в песнях, или, точнее сказать, вообще какая-то мать, о которой поется в весенних песнях. Так, напр., в одной такой песне обращаются к матери с припевом Ладо и просят ее благословить закликать весну, т. е. начинать весеннее празднество *. В другой песне ** мифическое лицо Урай [11] (может быть, от яр — весенний, молодой, исполненный силы) кличет мать и просит ее подать ему ключи, чтобы отпереть небо и выпустить росу. Эта мать, вероятно, одно и то же с солнцевою матерью, о которой говорится в сказке и в колядках. По известию, внесенному в Ипатьевский список Киевской летописи, солнце было сыном Сварога; таким образом, мать солнца должна была быть женою Сварога, т. е. неба.

С уверенностью можно заключить, что празднество Лады, или весны у языческих славян вообще, и в том числе у русских, главным образом имело значение празднества любви, и потому-то принадлежностию его был хоровод, составленный из молодцев и девиц. Замечательно, что многие хороводные игры, сопровождаемые песнями и имеющие до некоторой степени характер сценического действа, изображают земледельческие занятия, как, напр., сеяние льна, проса, жита, мака. Это наводит на мысль, что эти игры с песнями были освящением земледельческих работ при начале их в весеннее время. Кроме того, такими же песнями и играми освящались и другие человеческие занятия, предстоявшие в наступающее лето, и между прочим даже война, как показывает одна весенняя игра ***, в которой хоровод разбивается на две половины, и одна из них показывает вид нападения на другую, а другая не допускает ее разрушить мосты. Но большая часть этих игр и песен посвящена любви во всех видах, а также изображению брачной жизни, как следствия любви. Хотя эти игры и песни значительно видоизменились под условиями последующих обстоятельств, но некоторые сохранили замечательные обломки древности, указывающие как на мифы, так и на языческие обряды. Так, при первом появлении признаков весны отправлялся обряд принесения в жертву козла (подобный

* Благослови, мати,
Ой лелю-ладо, мати,
Весну закликати!

** Урай матку кличе:
Та подай, матко, ключі,
Одімкнути небо,
Випустити росу.

*** — Пустіть нас, пустіть нас сей світ воювати!
— Не пустимо, не пустимо мости поламати!

тому, какой описан подробно в известиях о языческих литовцах). На это указывают некоторые народные песни, напр., известная великорусская о том, как в дремучих лесах сидели молодцы вокруг костра и котла с кипучей водой, близ котла стоял козел, а возле него старик с ножом, готовясь зарезать козла. В Малороссии на тот же древний обряд указывает обычай, отправляемый на масленице — обычай водить козла; уже теперь собственно никакого козла нет, только девушки бегают по селу и поют песни о козле с припевом: ой лелю-ладо; припев этот ясно указывает, что эти песни относятся к разряду весенних, и в этих песнях есть намеки на то же заклание козла, представляемое старику, которое встречается в великорусской песне. В веснянках можно отыскать обломки целого ряда подобных языческих действ. Таково, напр., топление смерти. В Малороссии это действо отправлялось еще недавно с большим шумом и называлось волочінням. Делали чучело, волочили по земле, потом истребляли — в одних местах топили в воде, в других сожигали; чучело это знаменовало вместе и смерть, и зиму. Видим признаки иного действа, где представлялось возникавшее лето в образе новорожденного ребенка, которого принимают на руки, лелеют, возращают. Замечателен также образ девицы, у которой такая блестящая огненная одежда, что от нее воспламеняются дубравы, и молодцы и девицы бегут гасить пожар; это, должно быть, образ знойной силы лета. Огонь, как видно, играл важную роль в языческих весенних празднествах, и оттого в веснянках поется «о терновых огнях, о пожарах», и известная игра, называемая по-великорусски «горелки», а по-малорусски «горюдуба», показывает на присутствие некогда горящих костров, вокруг которых молодежь совершала свои игры эротического характера. К несомненно мифическим играм принадлежит весенняя игра мать и дочь, иногда мать называется Весною, иногда и дочь носит это имя; иногда же дочь называется Рожею (розою) или же мать сама Рожа, а у ней дочь — дочь Рожи, Рожівна. Мать ищет пропавшую дочь, кем-то похищенную; в чешских вариантах этого, как видно, всеславянского обряда есть какие-то неясные намеки на небо и ад, что подает повод подозревать существование какой-то мифической истории, вроде греческого мифа о Деметре и Персефоне [12]. Всего замечательнее, очевидно, существовавшее в языческой древности обрядовое действо погребения и оживления светоносного начала, изображающее замирание и возрастание солнечной силы. В некоторых местах Великой Руси до последнего времени оно отправлялось под названием погребения Весны, в других оно было известно под именем Ярила. Делали чучело мужчины и хоронили его с плясками, песнями и криками.

Так как с этим языческим празднеством соединялись черты, оскорблявшие благопристойность, то духовные сильно преследовали эти остатки идолопоклонства. В Малороссии признаки того же обряда сохранились в весенней игре, называемой Кострубонько (насмешливое прозвище, конечно, явившееся позже) и перенесенной на более раннее время, чем в Великой Руси, где это празднество обыкновенно отправлялось уже летом в неделю всех святых. Малорусский Коструб, или Кострубонько есть также погребение мужского чучела и сопровождается песнями, к сожалению, теперь уже искаженными. Древние следы, сохранившиеся в этих песнях, показывают, что праздновалось не только погребение, но и оживление фантастического существа. Сопоставив этот признак со множеством подобных у других народов, окажется, что он есть остаток некогда общего всем мифологиям представления умирающей, а потом воскресающей природы в годичном круге, под влиянием удаляющегося и потом возвращающегося солнца; человеческая фантазия облекла это в образ, свойственный периоду низведения стихийных явлений в мир человекоподобных явлений; и этот образ, чрезвычайно общий и распространенный, подал повод к составлению разнообразных мифов. Без сомнения, к тому же долговременному весеннему празднеству Лады или Весны принадлежало торжество, соединенное с памятью об умерших, торжество, которого обломком остались у великорусов радуница, или красная горка. Подобно тому одним из торжеств этого же празднества следует считать и семик, отправляемый в Великороссии пред троицыным днем в четверг; главною принадлежностью этого празднества — обычай носить березку, одетую в женское платье, украшенную цветами и лентами. В Малороссии этой березке соответствует обряд, называемый — вести тополю, где, подобно великорусской березке, играет роль тополь, также представляющий женское существо. Но то же представление, разветвившись, видимо, и в купальском празднестве, на котором также делают чучело, одевают в женское платье и называют Мореною или Купалою; в заключение это чучело повергают в воду, как семицкую березку.

Празднество Купалы было, очевидно, важнейшим торжеством в язычестве. До сих пор ночь на Купалу (24 июня) считается таинственною, волшебною; тогда ищут чародейственных трав, приворотных корней; тогда цветет папоротник: если кто сумеет овладеть его цветком, тот может приобрести удивительные сокровища и творить чудеса. В песнях, относящихся к купальскому празднеству, постоянно упоминается вода, поется о какой-то девице, утонувшей (или же бросившейся в воду) в воде, девица эта называется то Моречой, то

Купалой, или Купалочкой; поется также о каком-то молодце, изрубленном в куски, из которого потом вырастают разные травы (василек, барвинок, мята, иногда — любисток, рута). Вода играет вообще главную роль, так что в песне, если поется совсем о другом предмете, по-видимому, не имеющем прямого отношения к воде, так или иначе упомянется вода. То же женское существо, которое под именем Морены или Купалы является в песнях, изображается и сценическим действом; и чучело, составляющее, как мы сказали, принадлежность этого празднества с тем же именем, по всем соображениям представляет олицетворение чествуемой воды: это Морена — Моряна — морская царица, или морская богиня; она в воображении язычников, вероятно, представлялась возлюбленною солнца, а в одной старинной сказке названа прекрасною морскою царевною Анастасиею; в этой сказке Иван-царевич подслушивает разговор солнца со своей матерью; солнце сознается, что прекрасная Анастасия, живущая в море, плещет на него водою и заставляет солнце покрываться румянцем стыдливости *.

У западных славян Морена — богиня смерти, и не удивительно, что, знаменуя воду, она была вместе богинею зимы и смерти. Вода, как мы уже замечали, есть стихия и благодетельная, и убийственная; она оживляет, освежает, поддерживает бытие и прекращает его; и дает плодородие, и разрушает его; сообразно этому двойственному характеру в природе и в поэтической символике народа вода имеет как светлое, веселое, так равно и мрачное, печальное значение. Близость моря и смерти заметна во многих чертах народной поэзии, и это вполне естественно: море для первобытного человека с своею беспредельною, неизмеримою глубиною, с своими попеременными признаками то спокойствия, то бурного волнения должно было казаться чем-то страшным, таинственным, аналогичным со смертью, тем более, что смерть действительно и угрожала человеку, решившемуся с первобытными средствами ввериться морской пучине. Естественно и зима, в которой везде и всегда люди видели подобие смерти, принадлежала в воображении их к царству воды: снег и лед, признаки зимы, оказывались не иным чем, как водою. Понятно, что вода была и веселым благодетельным существом, и вместе с тем мрачным и злобным; понятно, что будучи сама по себе аналогичною со смертию, она была и возлюбленною солнца, так как в самой природе вода сама по себе без присутствия теплоты

* Дословное выражение малорусской сказки: є в морі царівна прекрасна Онастасія; то я як задивлюсь на неї, а вона плесне на мене водою, а я засоромлюсь та й почервонію.

безжизненна, холодна, является в виде льда, но пробуждается теплотою солнечных лучей и, как бы оплодотворяемая ими, способствует произрастанию и служит необходимостию для существования животных.

Будучи празднеством в честь воды, Купала было празднество и в честь огня, т. к. непременным признаком его — скакание через огонь, разведенный близ воды. Представление об огне сближалось с представлениями о солнце. В дополнение к тому древнему известию, что солнце признавалось сыном Сварога, мы укажем на другое, также древнее, в котором говорится, что русские славяне молились огню и называли его Сварожичем. Таким образом, надобно допустить, что или представления о Солнце и об Огне смешивались, так что Солнце и Огонь считались одним и тем же существом, или же Огонь был братом Солнца.

Независимо от празднества Купалы, почти все свидетельства, касающиеся древних языческих верований, утверждают, что русские славяне поклонялись воде в разных ее вместилищах — рекам, озерам, болотам, колодцам и приносили им жертвы, иногда животных, напр., кур, и пировали у воды, как бы в честь ее. Есть греческое известие (Льва Диакона, описывающего войну киевского князя Святослава), что русские приносили воде в жертву даже младенцев; впрочем, так как об этом повествуется по поводу крайнего положения, в какое было приведено русское войско, то подобные явления могли быть только исключительными случаями.

Русские в язычестве, кроме ветра или отца ветров Стрибога, чествовали Землю и называли ее мать-сыра земля. Земле, как показывают следы древних представлений в наших песнях и обрядах, приносились моления и жертвы; пред нею клялись и просили у ней прощения; она наказывала и миловала. По некоторым соображениям, можно предположить, что и у славян, как у многих языческих народов, существовало представление о браке неба с землею, и что мать Солнца, сына Сварогова, Лада — Весна — была мать Земля. Впрочем, это предположение требует доказательств.

Затем весь земной мир представлялся русскому язычнику в очеловеченных образах: камни, деревья, травы, птицы, рыбы, четвероногие представлялись более или менее человечески мыслящими и человечески чувствующими существами; из них некоторые предметы имели традиционально-символические значения, и до сих пор следы такого мировоззрения довольно ясно сохранились в памятниках народного слова, хотя вообще теперь трудно их с точностью различить и определить. Песни показывают, что в язычестве было представление о всемирном дереве, росшем посреди первобытного моря; на нем сели

две птицы (голуби) и положили совет сотворить мир; они опустились в глубину моря и вынесли со дна его семена всех вещей. Из деревьев дуб пользовался особым символическим значением. В малорусских песнях большое символическое значение приписывается явору, дереву фантастическому, так как имя это в разных местах прилагается к различным деревьям; в этих же песнях, как отчасти и в великорусских, видно древнее значение калины как женского символа. Несомненно, в языческой древности чествовались леса и дубравы, и следы этого очень ярко можно видеть в малорусских песнях, где обращаются к роще как к другу, благодетелю, за советом или поверяют ей тайны. Из птиц в древности, очевидно, имели мифическое и символическое значение голуби, орел, сокол, соловей, ворон, утка, но более всех кукушка, а из четвероногих, как видно также из остатков народной поэзии, почитали вола и коня. Из пресмыкающихся змея имела мифическое значение.

Относительно верований русских славян в загробную жизнь и чествования умерших нам представляется с первого раза некоторое противоречие. Есть известие о совершенном отсутствии понятий о продолжении жизни за могилою; это известие, собственно, относится к силезским славянам, но оно совпадает с духом наших русских народных песен, в которых часто представляется как бы подобное же отсутствие таких понятий. С другой стороны, есть свидетельства в противном смысле, также находящие себе подтверждение в народных памятниках. Это противоречие происходит оттого, что у языческих предков наших представления такого рода хотя бесспорно и существовали, но отличались неопределенностью, неясностью и, вероятно, подвергались изменениям не только у различных племен и племенных отраслей, но и у разных лиц, смотря по степени способностей и наклонностей. Следя за существующими и теперь в народе представлениями, относящимися к этой области, мы и теперь наткнемся на поразительное разнообразие: и у тех, у которых при более глубоком невежестве мало усвоились христианские понятия, эти представления колеблются между совершенным отрицанием замогильного бытия и разными мечтательными образами, издавна ходячими в народном воображении.

Есть положительные известия, что славяне сожигали мертвых. Арабский писатель Массуди [13] говорит, что славяне сожигают тела умерших и потом поклоняются им. Согласны с этим известия нашей летописи о вятичах, радимичах, кривичах и северянах, где говорится, что эти славяно-русские народы сожигали своих мертвецов на кострах, собирали их пепел в сосуды и ставили на столпах на распутиях. Это, без сомне-

ния, означает то, что умерших уважали и считали покровителями своих земель. О полянах и древлянах не говорится того же, напротив, есть известия, показывающие, что у них в обычае было погребать умерших, но так как у многих первобытных народов в древности и погребение и сожжение (что доказывается раскопками их могил) употреблялись одинаково не только у близких между собою племенных ветвей, но и у одной и той же ветви, то нельзя заключать, чтобы у одних русских славянских племен было только сожжение, а у других только погребение. Из древних чешских стихотворений мы отчасти узнаем и повод сожжения мертвых; в одном из них говорится, что души воинов, убитых в бою, по разлучении с телом летали по деревьям и не имели покоя до тех пор, пока тела их не были сожжены; таким образом, была вера, что сожжение успокаивало душу умершего; быть может, то же приписывалось и погребению. Так как религиозные условия у чехов, не имевших ни храмов, ни жрецов, были подобны тем, какие мы видим у русских славян, то мы и не считаем неосновательным признавать, что такой же взгляд был и у русских язычников, тем более, что мысль о том, что погребальные обряды — будет ли это сожжение, или погребение тела — успокаивают умершего,— мысль, чрезвычайно общая всему человечеству. Есть свидетельство о том, что с умершими сожигались живьем их жены; об этом говорят византийский историк Прокопий, живший в VI веке, и св. Бонифаций [14] на Западе, и арабские писатели *. Не отвергая фактической достоверности сообщаемого этими известиями, мы однако не думаем, чтоб это было следствием закона или обязательного для всех обычая, подобно тому, какой существовал в Индии, тем более, что сами писатели приводят эти случаи как образец верности и привязанности жен к своим мужьям. Мы можем смотреть на такие явления как на исключительные случаи, которые притом делались все реже и реже по мере разложения патриархального родового быта, господства семейного начала и развития личности, так что в период пред принятием св. крещения этот обычай, вероятно, уже почти исчез, чем и объясняется то, что мы не находим об нем ни малейшего на-

* Мы не считаем, однако, слишком важным в этом отношении источником известное повествование Ибн Фодлана о сожжении русского купца в лодке на Волге и об умерщвлении его рабыни. Во-первых, нельзя поручиться, чтобы те, которых этот араб видел на Волге под именем русских, были действительно русские славяне, т. к. арабы название Руси распространяли и на народы неславянского корня, жившие в нынешней России; во-вторых, характер рассказа у этого путешественника возбуждает подозрение в достоверности, так как рассказ его изобилует очевидно выдуманными для забавы анекдотами.

мека в наших туземных свидетельствах о нашем язычестве. Но зато крепко держались русские славяне другого обычая — отправлять в честь умершего после его сожжения или погребения тризну или пиршество с ристаниями, играми и даже дракою; обычай этот до того укоренился в нравах, что спустя долгое время после принятия христианства духовные нравоучители не раз жаловались, что люди сходились по погостам, пили, ели, а потом бились дреколиями иногда до смерти. Печаль по умершим выражалась царапанием до крови лица и рук.

Есть признаки, что русские язычники признавали существование души в теле человека. В чешском стихотворении воин выбивает из юноши душу, и она вылетает чрез горло; души убитых воинов порхают по деревьям; все птицы боятся их, кроме сов. Что подобного образа не чужды были и русские славяне, по крайней мере в главных чертах, показывает выражение в «Слове о полку Игоря» об убитом, что он выронил жемчужную душу чрез золотое ожерелье. Это сообразно с представлениями, уцелевшими и теперь у народа, который полагает главное местопребывание души около горла и самую шею называет душою. Наши язычники воображали себе будущую жизнь продолжением настоящей, напр., в договоре русских язычников с греками говорится, что если русские не исполнят договора, то да будут рабами и в этом веке, и в будущем; следовательно, они думали, что в будущей жизни, ожидавшей их за могилою, как и в настоящей, есть рабы и господа. Но едва ли у русских язычников существовало ясное представление об условиях замогильной жизни, и едва ли было у них особое царство или местопребывание для умерших. Следы древних воззрений, видимые в памятниках народной поэзии, показывают, что души превращаются в камни, в цветы, в животных, но то не было общим для всех законом, как можно заключить из того, что подобные превращения представляются последствиями каких-нибудь исключительно трагических событий *. Души умерших представлялись живущими то в земле, то на полях, то в домах; праотцы и отцы продолжали в воображении язычника иметь влияние на судьбу потомков, и в этих же видах, как повествует летопись, русские славяне ставили сосуды с пеплом родителей и прародителей на перепутьях: души сожженных покровительствовали тем

* Напр., злая мать хочет отравить свою невестку и отравляет вместе с нею против своей воли и своего сына. Сын превращается в явор, невестка — тополь.— Мать гневается на сына, сын убегает на коне в лес и превращается в явор, а конь его в камень.— Дочь отдают замуж; от тоски по родным и от жестокого обращения с нею она превращается в кукушку (другая, подобная ей,— в голубку) и прилетает к своей матери.

полям, которыми праотцы владели и которые обрабатывали во время своей телесной жизни. И до сих пор не угасло в народе древнее верование, хотя к нему и примешались христианские понятия; и теперь еще в некоторых местах верят, что умершие родители берегут свои поля и ограждают их от грозы и засухи; при желании согласить такое верование с христианством это приписывается силе их молитв.

Кажется, что в язычестве, при разнообразии взглядов на будущую жизнь, всего сильнее и повсеместнее было представление о пребывании предков вблизи их потомства и о покровительстве домам и хозяйству своих потомков. Это представление создало миф о домовых, чрезвычайно укоренившийся в народе, особенно великорусском. Слово дедушка-домовой уже само по себе указывает, что под ним разумели прародителя. Чествование домового было соединено с чествованием огня, который считался подателем богатств (оттого-то в некоторых местах огонь называется богач, а по-малорусски «багаття» значит пламя). Обыкновенное местопребывание домового — за печкою или даже в самой печке с огнем. Оттого в некоторых местах сохраняется такой обычай: когда переселяются из старой избы в новую, то берут из прежней избы уголья, несут с собою и, обращаясь с речью к домовому, говорят: милости просим, дедушка, на новоселье пожаловать! Нет сомнения, что в этом обычае видна древняя связь с сожжением мертвецов; преданный огню умерший как бы живет вместе с огнем; огонь теперь его любимая стихия. Домовой, как предок тех, которые жили в доме, покровительствует им невидимо. Таким образом, существует суеверие, что домовой помогает человеку что-нибудь купить или продать повыгоднее, и люди, покупая лошадь, стараются купить ее под масть домовому; вероятно, прежде это означало, что старались купить и приобретать в хозяйстве такие предметы, которые были по вкусу отцам и дедам, предполагая, что они продолжают незримо наблюдать над хозяйством. В случае, когда живущим в доме угрожает опасность, домовой предостерегает от нее, дает об этом знать стуком или, как говорят, наваливается на спящего, и если последний спросит в это время: к добру или к худу? — то получит ответ, предсказывающий ему ближайшее будущее; если же дому угрожает пожар или смерть члена семьи, домовой заставляет собаку выть или рыть яму. Не только в доме, но и в других строениях на дворе, в сараях, конюшнях, особенно банях живут домовые, и даже иногда в самом доме воображают не одного домового, а нескольких, но один между ними «набольший»: в этом нельзя не видеть того, что язычники размещали своих предков вокруг себя, отдавая в воображении первенство главному прародителю. Защищая своих по-

томков и родичей от разных житейских невзгод, незримые предки защищали их и от незримых врагов; таким образом до сих пор сохранилось верование, что если одни домовые покровительствуют дому, то иногда чужие домовые относятся к нему враждебно. Иногда чужие домовые нападают на дом, а свои домовые защищают его; тогда на чердаках происходит шум и потасовка между домовыми; в язычестве эти чужие домовые, вероятно, были души тех, которые при жизни были во вражде с предками хозяев.

Однородным с чествованием домовых было поклонение роду и рожаницам. Что под этими именами разумелись предки, доказывает то, что в честь их творилась трапеза, имевшая значение тризны или поминок по отжившим. В нравоучительных словах духовных, старавшихся об искоренении языческих обычаев, запрещается ставить по умершим кроме законного обеда (поминального) и кутьи [15] трапезу роду и рожаницам. Под именем рода разумелись предки мужского пола, составлявшие как бы одно, так как все они происходили от одной крови, и под именем рожаниц — предки женского пола, которые, происходя из разных родов, не составляли между собою одной непрерывной родовой цепи, и оттого они приводятся во множественном числе. На трапезе роду и рожаницам ставились сыры и куры. При рождении младенцев бабы (повитухи) ставили кашу на собрании «рожаницам» и призывали их наделить новорожденного счастливою долею. В этом случае рожаницам, т. е. прародительницам, отдавали предпочтение пред родом, т. е. прародителями, и это согласовалось с понятием о даровании доли преимущественно матерью *, а не отцом, отчего и произошло верование, что материнское благословение, а равно и проклятие сильнее отцовского. Подобно тому, как мать, рождая ребенка, имела силу дать ему долю, прародительницы-матери имели ту же силу над своими потомками, и, быть может, за ними считали еще более силы, чем за живою матерью, т. к. отшедшие продолжали жить в такой сфере, где вообще за умершими признавалась способность благодетельствовать живущим на земле.

Умершие, по языческим понятиям, сохраняли свои земные наклонности, как добрые, так и злые, и потому как добрые души оказывали людям благодеяние, так злые делали им вред. Воображение населяло природу разными страшилищами, принадлежащими к миру усопших. Что в старину верили в возможность злым мертвецам делать зло живым людям, показы-

* Напр., в малорусской песне дочь говорит матери:
Породила мене мати у святу неділю;
Дала мені лиху долю, де її покину?

вает известие нашей летописи о привидениях, являвшихся в Полоцке, где мертвецы ездили верхом и невидимо поражали людей, так что многие и умирали от этого. Тогда по Руси распространилась страшная весть, что полочан бьют мертвецы (навье бьють полочаны). Существующие до сих пор в воображении простого народа водяные, ломающие мельницы, заводящие людей в болото, лешие, завлекающие в чащу леса, где придется человеку заблудиться и либо умереть с голоду, либо достаться самому на пищу зверям, по всем вероятиям были не что иное, как умершие, сохранившие привычки делать людям зло; на это указывает малорусское слово «дідько» — дед, которым обыкновенно называют этого рода фантастические существа. Сюда же относятся малорусские мары, великорусские кикиморы — мертвецы, принимающие страшный вид с тем, чтоб пугать живущих, и самые злейшие из мертвецов — упыри, сосущие кровь из живых людей. Но трудно решить, какое значение имели «упыри» в язычестве, т. к. им и берегилям (вероятно, обитательницам речных берегов или являющихся на берегах, что-то вроде русалок) приносили жертвы. К разряду же мертвецов относятся русалки и вилы. Миф о русалках очень распространен. Слово ру́салка по всем вероятиям иностранное и сравнительно позднейшего происхождения *. Старое малорусское название «мавки» — очевидно испорченное навки (мертвецы — навы, навье) — столько же указывает на их значение мертвецов, как и народные представления об их наружности. Мавки живут то в воде, то в лесах и в полях, в густом жите и в траве,— словом, повсюду в природе. В настоящее время народ объясняет их то утопленницами, то некрещенными детьми и представляет их себе в виде красивых девочек с распущенными волосами. В одной малорусской песне они сидят на березе и просят у женщин хоть худенького белья прикрыть свою наготу. Они изображаются резвыми и шаловливыми, но охотно делают и вред живым людям. Встретя где-нибудь в поле или в роще человека в течение троицыной недели, они задают загадки, и

* Как доказал известный славянский философ (?) Миклошич [16]. По-гречески «русалия» называлась троицына неделя. Этот христианский праздник совпал по времени с языческими остатками дионисиевых празднеств, против чего вооружались духовные лица, блюстители благочестия, и ожидали игры, по времени своего отправления называемые «русальями». К нам с христианством перешло это слово и образовало название троицыной недели — русальной недели. А как с этим временем совпало и то время, когда по народным верованиям являлись эти фантастические существа, бывшие по своему смыслу душами умерших, то мало-помалу и на последних перешло название, принадлежавшее времени, подобно тому, как наряжавшиеся в маски назывались святочниками, потому что это наряживание преимущественно происходило на святках.

если тот, кому загадают, не отгадает, то защекочивают его до смерти. Вероятно, существа, близкие к русалкам, были и вилы, теперь уже забытые, но некогда, как показывают древние обличительные слова, бывшие предметом верования. Представления о вилах, потерявшиеся у русских славян, сохранились у сербских; они изображаются девицами с воинственным характером; иногда они помогают богатырям, но часто склонны делать людям и зло, как мавки.

Чествование умерших имело большое влияние на гражданственные зачатки в быте древних славян. Было уже важным и то, что народы помнили и почитали своих общих прародителей, а следовательно, сознавали единство происхождения и свою цельность. Наш летописец указывает, что радимичи и вятичи производили себя от праотцов, родоначальников Радима и Вятка. У полян киевских было предание о Кие [17] как об основателе города и прародителе. Есть признаки существования в древности и других представлений о родоначальниках, встречаемые мельком и потому неясные, так в «Слове о полку Игоря» народ русский называется внуком Даждьбога, но из другого источника мы узнаем, что под именем Даждьбога разумели солнце и сопоставляли его с египетским мифом о царствовании солнца на земле; отсюда можно заключить, что у славян был миф о земном царствовании солнца, и наименование русского народа внуком Даждьбога побуждает предполагать существование в народном воображении в таком смысле чествуемого предка; и по всему видно в этом божестве, как часто происходило в истории мифологий, что стихийное богопочитание сливалось с поклонением умершим, иначе солнце сделалось земным предком, а земной предок, постепенно обоготворяясь, сделался солнечным божеством.

Относительно волхвования как третьего источника мифического миросозерцания мы можем заметить, что оно главным образом является последствием уважения к знанию и уверенности в его силе. Волшебник назывался ведун, вещий; то же имя вещий означало и мудреца, и законодателя, и богатыря, и поэта. Вещим прозван был Олег-богатырь после своего счастливого похода в Византию. Боян, поэт-соловей старого времени у его почитателя, автора «Слова об Игоревом походе», называется вещим. Но при отсутствии понятий о законах естества, при малой привычке подводить отдельные представления под общие родовые и видовые понятия, не было различия между невозможным, возможным. В разумении человека, стоявшего близко к первобытному состоянию, все было возможно, нужно было только знать средства к этому и условия, при которых эти средства могли быть действительными. Оттого всякое чудесное событие, всякое, по-видимому,

невозможное действие возбуждало веру в свою фактическую правду, потому что предполагалось знание этих средств и условий. Ведун, по понятиям язычника, должен был знать тайную силу вещей, явлений и приемов, неведомую для простых смертных. Он мог употреблять ее и на добро, и на зло, и потому его уважали как защитника и спасителя в бедах, но и боялись как опасного врага. В области знания сил вещей главное место занимало, как мы выше намекнули, зелейничество и народная медицина. Здесь не все было плодом вымысла, случай и опыт знакомили любознательных и с действительными свойствами разных предметов, влиявших на здоровье человека. Но само собою разумеется, что здесь еще более было преувеличений и самообольщения. В области приемов, которым приписывались таинственные свойства и силы, важнейшее место занимали гаданья, которых сущность состояла в том, что признавалась связь между такими явлениями, которые не находились между собою в видимой связи, и на основании этой связи думали узнавать будущее. Вообще, однако, мы не решимся сказать, чтобы при той степени, в какой этот предмет обследован у нас в науке, возможно было указать с достаточною ясностию, что именно принадлежало древнему языческому миру из разнообразной массы суеверий, которые господствовали, как нам известно, в последующие времена, а многие продолжают до сих пор господствовать в народе, т. к. в эти последующие времена в этом отношении народ подвергался различным влияниям чуждых народностей, от которых к нему переходили новые для него верования и воззрения, и равным образом и влияниям обстоятельств, действовавших на его жизнь и видоизменявших ее старые приемы. Необходимая для отделения старого от более позднего подготовительная работа у нас еще не исполнена и составляет настоятельную потребность науки.

Несомненно, что с глубокой древности слову как наглядно видимому способу выражения мысли приписывалось всемогущество, и это верование остается в силе до сих пор. Существовала в воображении таинственная наука, уменье сочетать слова данным способом, неведомым для людской громады и известным только ведунам и ведуньям. Наши предки язычники, как и их крещеные потомки, верили, что словом можно исцелить человека и нагнать на него болезнь, избавить от опасности и погубить. Слово могло сообщить воде, зелью, разным вещам и снадобьям целебную и губительную силу или увеличивать ту, которую знание находило уже в самой природе. Слово могло превратить человека в животное, в дерево, в камень, и сам ведущий силу слова мог также превращаться с помощию слова, мог лететь по воздуху, не тонуть в воде, не гореть в

ртне, короче — обладать и повелевать всею вселенною: форма, которой выражалась сила слова, называлась заговором; он произносился или непосредственно над человеком, или сообщал свою силу вещи, которая действовала на человека.

Из множества приемов, при которых по народному воображению слово могло сообщать силу вещам, мы укажем на самый древний и очень распространенный обычай давания наузов, т. е. узелков, за которыми, вследствие произнесенных над ними таинственных слов, признавали великую охранительную силу над человеком. Волшебники и волшебницы навязывали такие узелки на детей, и с этим действом соединялись верования, что эти узелки будут предохранять от опасностей всю жизнь того, на кого они навязаны в младенчестве. Но наузы употреблялись также и с намерением нанести вред. Остатком последнего рода верования может считаться до сих пор существующий обычай завязывать колосья на ниве того земледельца, которому хотят повредить.

Волхвы и волхвицы, иначе ведуны и ведьмы, пользовались в народе чрезвычайным доверием и уважением. У наших ученых было мнение, что именно волхвы занимали место жрецов, о которых нигде не упоминается. Это мнение можно признавать справедливым только с одной стороны, но никак не следует думать, что доверие и уважение к волхвам истекало из одного и того же источника, как доверие и уважение к жрецам, если бы последние существовали. Всякий жрец (где только он был) говорил и действовал именем своих божеств; его мудрость, его сила и могущество принадлежали собственно не ему, а богам, а он был только истолкователем их воли. Волхвы, напротив, в глазах народа имели значение сами по себе, потому что их считали знающими силу вещей. Быть может, нам возразят некоторыми местами наших летописей, показывающими, что волхвы так же говорили о своих богах: мы оставляем ответ на такое возражение до специального исследования о тех местах наших древних летописей, где упоминается о волхвах.



ОБЗОР СОЧИНЕНИЙ, ПИСАННЫХ НА МАЛОРОССИЙСКОМ ЯЗЫКЕ

Язык, называемый обыкновенно малороссийским, которым говорят в юго-западных губерниях России и в Галицком королевстве, не есть наречие языка русского, образовавшегося в последнее время; он существовал издавна и теперь существует как наречие славянского корня, занимающее по своему грамматикальному и лексикальному устройству середину между восточными и западными наречиями огромного славянского племени, наречие правильное, богатое, гармоническое и способное к развитию литературной образованности. Но едва ли доказательства на все это нужны в наше время, когда понятия о славянской филологии довольно ясны, чтоб избавить читателя от скуки слушать подтверждение известных истин, в которых никакой просвещенный человек сомневаться не будет.

Но, может быть, спросят: где же прежняя малороссийская литература? Ибо если существует народ, то как можно, чтобы язык его оставался вовсе без письменности? Но спросим прежде: была ли в северной Руси великороссийская литература? А между тем язык этой половины нашего отечества так же древен, как и южный. Письменность к нам перешла вместе со Святым Писанием, и потому первые сочинения наши были духовные и, следовательно, на славяноцерковном языке, употреблявшемся при богослужении. Потом, мало-помалу, с развитием общественной и политической жизни явилась необходимость в других родах письменности, но так как только славяноцерковный язык был приготовлен к этому, то он послужил материалом и для светской общественной письменности с тем различием, что в него начали входить слова, выражения и обороты языка народного. Но вот Россия разделилась, западная и восточная часть ее начали жить особою друг от друга жизнию; образовалось два письменных языка: в одной из смешения славяноцерковного языка с великороссийским, а в другой из смешения того же языка с малороссийским или южнорусским наречием. В Малой, как и в Великой Руси, была своя литература, свой книжный язык, на

котором почти все писали, но едва ли кто говорил; много сочинений, и политических, и деловых, и, наконец, ученых было писано на этом языке, много переводилось на него из других языков, иное издано, большая часть покоится непробудным сном в библиотеках.

Этот язык, известный под именем руського [1], много имел влияния на образование нашего языка высшего общества и литературы: известно, что Ломоносов учился по грамматике Мелетия Смотрицкого [2] и выучил наизусть «Псалтырь», переложенный в стихи, Симеона Полоцкого [3]. Руський язык был гораздо обработаннее, нежели письменный язык Великой России; на нем было писано много книг, в которых нуждались и в Москве; притом же, лучшие проповедники нашей первой половины XVIII века были малороссияне [4], и хотя старались писать по-русски или по-словенски, но не могли не вносить в свои сочинения элементов родного слова. При сильнейшем наплыве иностранного просвещения язык наш изменялся, принимал другие формы, составлялись новые грамматики; старинные обороты греческие, латинские, польские уступали место французским и немецким; выступила литература новая, носившая на себе следы влияния европейской образованности; вкус утончался, публика возымела потребность в чтении легком, служащем к удовольствию; явились романы, повести, театральные сочинения. Вместе с европейским просвещением развилась у нас столичная жизнь: в столицах сосредотачивались и просвещение, и науки, и литература, там было горнило языка. Руський язык ушел в западные губернии, бывшие еще под властью Польши, и, гонимый в обществе, доживал век в семинариях и училищах.

С возвращением России западных и южных областей ее, руський язык стал уже ненужным, был другой общий язык: основанием его взяты наречия славяноцерковное и великорусское, а образован он был по всем возможным иностранным формам: и латинским, и немецким, и французским... Во всяком народном духе являлись у нас сочинения, исключая своего, так как и в высших обществах были в моде попеременно всякие языки, исключая русского.

Когда в Европе явилась идея народности, подражательность уступила оригинальности, а школьность таланту; русские, хватая с жадностью все, что ни попадалось под руку, усвоили себе и эту идею и нашли у себя богатые силы для осуществления ее; мы начали стыдиться своего равнодушия к отечественному и безотчетной привязанности к чужестранному; мы увидели, что, несмотря на огромное количество книг, у нас нет литературы, и обратились к собственному источнику национальности и народности. Изменялся вкус, изменялся и

язык. Чужестранные формы, которые наложены были на наше родное слово превратными понятиями об изящном, уступали родным формам народного языка великороссийского, облагороженного просвещением, науками и употреблением в высшем обществе. Изменялась и литература. Главное стремление ее было не к подражанию иностранному, но к своенародности. В таком преобразовании должны были, по-видимому, участвовать только одни великороссияне, а между тем вся Россия, богатая другими элементами, имела на него право: ближайшее принадлежало малороссиянам как народу многочисленному и единому по вере и племени с великороссиянами. Но народность Малороссии есть особенная, отличная от народности великороссийской; малороссияне вовсе или не должны были касаться литературы, или же усвоить себе народность великороссийскую. Несправедливость того и другого мнения, если бы кто имел несчастье защищать их, очевидна сама собою Благодаря самодержавию и единовластию у нас не могут разные противные идеи управлять общественными мнениями, как бы оно ни было разнообразно; у нас необходимо должно быть одно стремление: если какая-нибудь идея в известном отделе нашей цивилизации брошена в одном углу государства, невозможно, чтоб она не проникла в самые отдаленные. Теперь идея народности оживила нашу литературу: и читающая публика, и писатели почитают народность главным достоинством всякого сочинения по изящной словесности. Но как мог явиться на поприще изящной литературы малороссиянин, получивший первые впечатления в Малороссии, лепетавший, может быть, первые слова на родном своем языке? Не иначе, как с своею малороссийскою народностью, с своим народным наречием. Многие из малороссиян чувствовали, что на русском языке нельзя того выразить, что можно на малороссийском, и потому начали употреблять свое родное слово. И в самом деле: они правы. Конечно, Гоголь в своих высоких созданиях много выразил из малороссийского быта на прекрасном русском языке [5], но надобно сознаться: знатоки говорят, что многое то же самое, будь оно на природном языке, было бы лучше. Притом, много найдется талантливых людей, которые, по обстоятельствам жизни, так сроднились с малорусским языком, что если б они начали писать по-русски, то писали бы худо, а по-малороссийски сочинения их читались бы соотечественниками с большим удовольствием.

Итак, идея народности, подвинувшая вперед русскую литературу, произвела в ней особенный отдел — литературу малороссийскую, которая по направлению своему есть чисто русская, своенародная. Многие из современных рецензентов называют это стремление писать по-малороссийски непонятною

рихотью [6], но думают неосновательно: оно есть потребность времени, потому что исходит из того начала, которое оживляет настоящее общество.

Малороссийский народный язык до того времени почти не имел письменных памятников, как и всякое народное слово до появления идеи народности; но зато этот язык тайно хранил в себе богатые сокровища поэзии — народные песни и сказки. Долго до них никому не было дела; только в последнее время обратили на них внимание. Сказок у нас никто не издавал, песен существуют четыре собрания: князя Цертелева [7], 1-е и 2-е издание Максимовича, «Запорожская старина» Срезневского и «Малороссийские и червонорусские думы и песни», Санкт-Петербург, 1836 г. К этим надобно причислить собрания, явившиеся в Галиции; из них известны мне собрания Вацлава из Олеска, Жеготы Паули и Лозинского [8] «Свадьба русская» («Ruskoje wesile»). Галичане перещеголяли нас полнотою и точностью своих изданий. Из русских собраний только «Запорожская старина» имеет вид какой-нибудь полноты. Г. Срезневский имел целью собрать одни исторические песни и издал с замечаниями, очень цельными и учеными; собрание князя Цертелева ограничивается только осемью думами; в 1-м изд. Максимовича помещено только 130 песен; во 2-м есть замечательные бытовые, но прекрасное предприятие его остановилось; издатель «Малороссийских и червонорусских дум и песен» оказал услугу любителям народности сохранением многих важных исторических песен, из которых одна изумительна по своей величине и эстетическому достоинству. Вот и все. Тысячи драгоценных памятников народной поэзии еще не изданы и вовсе неизвестны. Ждут их издания от Бодянского [9], Метлинского [10] и других.

Но малороссийские сочинения появились гораздо прежде, нежели издания песен. Уже в 1808 г. было второе издание «Энеиды», перелицованной на малороссийский язык И. Котляревским [11]. Он первый начал писать по-малороссийски *[12].

Во время упадка классицизма и вторжения в европейские литературы романтических идей вкус общества портился и принял самое странное направление: не смели расстаться с верою в заветные предрассудки, не смели принять форм нового рода, казавшихся еще дикими, смеялись над тем и другим: плодом такой нерешительности явился особенный род сочинений — пародии [13]. Писатель брал предметы классические, одевал их в романтическую одежду и таким нескладным нарядом смешил публику. Многие из бессмертных творений

* Кто писал до него и что написано, это пока остается нетронутым вопросом.

древности испытывали горькую чашу пародий: в числе их была «Энеида» Вергилия [14]. Перелицованных «Энеид» везде было довольное количество. И к нам, на святую Русь, забрело это направление, забрело так, как обыкновенно и другие идеи заходили к нам. У нас начали писать пародии — не угодно ли прочесть Осипова? Но Котляревский насмешил лучше.

Умный, сметливый человек сейчас отгадал, чем можно позабавить публику, которая, если не пресытилась классицизмом, то, по крайней мере, дремала за толстыми пиимами в 12 песнях и драмами с тремя единствами. Котляревский взял «Энеиду» для пародии и выбрал для нее такую форму, которая в самом деле могла удовлетворить желанию позабавиться над книгою. Чего лучше? Малороссийский язык — самая романтическая форма, «Энеида» — самое классическое содержание. Вот и явилась «Энеида» в малороссийской одежде: троянский герой стал «моторний парубок»; Юнона — «суча дочка розкудкудакалась, як квочка»; Зевс — «лигав вишнівку, маківниками заїдав»; Нептун — «сидів над водою, ізморщившись, старий шкарбун». Все читали «Энеиду», даже и те, которые не сознавались в том, вменяя в стыд читать на таком наречии, каким говорят их конюхи. Этому-то смешному обязана «Энеида» своим успехом. Что ж такое «Энеида» Котляревского сама по себе, безотносительно к тогдашнему обществу? Пародия выполнена прекрасно, но время пародий уже прошло: романтическая форма стала нам не чужда, а классическому содержанию мы возвратили должное уважение. Но истинный талант, в каком бы виде он ни явился, не может не показать своих достоинств; пусть сочинение будет искажено, недокончено — все оно будет носить на себе отпечаток души творца, все-таки в нем найдете такую сторону, с которой, если взглянете, то невольно скажете: сочинение хорошо. «Энеида», как пародия, потеряла для нас свою цену; но та же самая «Энеида», как верная картина малороссийского быта, как первое сочинение на малорусском языке в наших глазах — драгоценное творение: мы видим в нем такие достоинства, которые были скрыты от современных читателей.

«Энеида», рассматриваемая с этой точки зрения, имеет для нас три неотъемлемые достоинства. Во-первых, мы видим в ней, как я сказал выше, верную картину малороссийской жизни. Автор хорошо знал Малороссию, жил в ней и с нею, пользовался всем, что было у него пред глазами. Характеры его богов и героев истинно малороссийские в малейших их приемах. Во-вторых, она драгоценна для нас по неподражаемому юмору, с каким автор изображает пороки и смешную сторону своего народа. Стоит только вспомнить описание ада — все грешники носят на себе черты малороссийские

и даже осуждены на муки, которые только придут в голову малороссиянину. В-третьих, язык его, *правильный*, блестящий, народный в высочайшей степени, останется самым лучшим памятником. И надобно сознаться, что едва ли у кого он достигает такой игривости и непринужденности, хотя чуждый малороссийскому языку четырехстопный ямб, в который он заковал свою пародию, очень мешал его легкости.

Что касается до тривиальностей, соблазнительных сцен и некоторых отвратительных описаний, которых, к сожалению, много у Котляревского, то они суть плод ложного понятия о смешном: тогда думали, что все отвратительное может забавлять.

Опера «Наталка Полтавка»[15] есть опыт Котляревского в другом роде: сочинитель хотел представить здесь семейный быт малороссиян, нежное сердце малороссийской девушки: пьеса приобрела сочувствие в читателях. Наталка представляема была столько раз на сцене, все слушали ее с участием, и до сих пор она любимое сочинение малороссиян, несмотря на то, что содержание ее отзывается устарелою сентиментальностью прошлого века.

Стихотворения Артемовского-Гулака, приобретшие такую известность, написаны, исключая перевод Гетева «Рыбака»[16], в пародическом духе, подобно «Энеиде» Котляревского. Необыкновенная легкость и правильность языка, свобода в выражениях и непринужденный комизм обличают в сочинителе высокий талант, от которого можно было бы ожидать драгоценных плодов... Лучшее из его творений — это «Пан та Собака», сказка, которая в ряду аналогичных творений русской литературы занимает почетное место.

Впрочем, для многих не столько было забавно содержание сочинений Котляревского и Артемовского, сколько слова, выговор, обороты малороссийского языка. Но пришла, наконец, пора получить вернейшее понятие о славянской филологии. Гребенка[17] первый отошел от прежнего пародического направления: этот даровитый писатель, сознавая, что слово, которым потешали публику Котляревский и Артемовский, вовсе не искаженное наречие русского языка, а язык, данный в удел 12 миллионам народа, хотел в своих сочинениях показать способность его к развитию и богатству. Перевесть «Полтаву» Пушкина на малороссийский язык — идея смелая, приносящая честь тому, кто первый счел язык способным к этому. Как многие первые опыты даровитых писателей, перевод, правду сказать, не удался; но во всяком случае ценители малороссийского слова всегда будут благодарны писателю за то, что он показал его достоинство и проложил дорогу другим. Но его «Приказки» всегда прочтутся с наслаждением[18]:

автор явился в них не пародистом, не насмешником над малороссийскою народностью и словом, но малороссийским баснописцем, и превосходно показал способность малороссийского языка к апологическим сочинениям.

Без всякого сомнения, честь возведения родного слова на высшую степень развития,— смею сказать, честь создания малороссийской литературы принадлежит писателю, скрывавшему себя под вымышленным именем Основьяненко [19]. Далекий от того, чтоб принимать язык малороссийский за орудие к возбуждению смеха, этот талантливый писатель в многочисленных своих творениях имел задачею изобразить домашнюю жизнь малороссийского народа в известных ее проявлениях. Нравственная цель, обилие чувства без сентиментальности, непринужденный комизм без притязаний на искусство смешить и увлекательность рассказа поставили его в глазах образованной публики в числе отличных писателей, а верное изображение народного быта, живость и естественность характеров приобрели ему любовь соотечественников, увидевших в первый раз свое собственное в литературе, изображенное по-своему, своим тоном. Лучшая похвала Основьяненко с этой стороны состоит в том, что даже те, которые ничего не читают, принялись с удовольствием за его повести; но всем этим не ограничиваются его литературные заслуги: человек, имеющий высший взгляд на изящное, откроет в его сочинениях неотъемлемые достоинства: в основании почти каждого из них лежит идея глубокая, человеческая, прекрасно развитая в известной форме проявлений нравственного мира разумных существ. Такие сочинения, где бы они ни были, должны быть включимы в число отличных творений. Тем замечательнее они кажутся при малороссийском элементе, еще мало разработанном, на малороссийском языке, на котором не было ничего написано, кроме двух-трех пародий. Литература, считающая в себе такие творения, не может быть ничтожною: при малом количестве своих произведений она счастлива, если может похвалиться такими, в которых видно не какое-нибудь подражание чужому, не иностранные чужие идеи, одетые в искаженную форму, не жалкая всеобщность, мысли, всем известные, выраженные образами, всем известными, но истинное изображение своего, родного, со всем отпечатком национального характера.

Многие поставляли главнейшим достоинством сочинений Основьяненко комизм; но, по моему мнению, это второстепенные качества перед неисчерпаемым родником чувства. Обращаюсь к тем, кому известна малороссийская народная поэзия. Они знают, какое важное место занимает в ряду достоинств этой девственной поэзии глубокое чувство; в какой

степени этот истинный источник всего благородного, изящного наполняет очаровательные создания украинской музы. Но это чувство является в песнях отдельно, отрывисто, кроме некоторых романсов, удивительных по своей художественности: оно все в лирических песнопениях, большею частью в рапсодах, отрывках, проявляется мгновенно, вспыхивает сильно, но непродолжительно. Это движение сердца, звуки, издаваемые струнами его, аккорды согласные, пленительные, не исчезающие в воздухе: отголосок их остается только в сердце; умом вы не поймете его, потому что в нем нет мыслей,— в нем есть чувство, доступное единственно сердцу, хранилищу чувств. Оно неосязаемо, невидимо, неуловимо: облеките его в форму, соедините с мыслью, назначьте ему пространство и время, обставьте его теми картинами, при которых оно будет понятно, сообщите его тем характерам, которые могут вмещать его,— и неясное сделается ясным: вы его увидите в образах; вы поймете то, что прежде только чувствовали; доступное сердцу станет понятно ему; красота первобытной поэзии для вас не утеряется; вы тогда можете дать отчет себе в том, что вас занимает, к чему вы влечетесь: оно вполне ваше, потому что все ваше существо проникнуто им.

Писатель воспринимает переданное ему народом и возвращает ему от него взятое полным и сознательным; неправильным отрывистым частицам сообщает целость, собирает рассыпанные перлы и создает из них художественные ожерелья. С этой точки зрения мы должны смотреть на Основьяненко в его прекрасных повестях, где наиболее проявляется эта существенная жизнь Малороссии, вся полная чувства, дышащая ее девственным воздухом. По крайней мере, такое выражение имеют четыре лучшие его повести на малороссийском языке: «Маруся», «Козир-дівка», «Щира любов» и «Оксана»: изображения женского малорусского сердца, представленного под разными обстоятельствами жизни и в разных характерах. Отлагая в сторону все впечатления, какие эти повести могут произвести на читателя, который в них видит идиллический мир настоящего времени, мы взглянем, что выражают они, как собственно малороссийские произведения.

Идея любви, общая и священная человечеству, основание истинно нравственного, а, следовательно, и истинно изящного, является в различных видах, обуславливаемая, между прочим, степенью образованности и историческою жизнью народа. В народе юном, но просветленном религиею и стоящем на известной степени нравственного развития, она проста, наивна, не удаляется от чувственности, но облагораживает ее; чувство, обладающее существом, не подавляет его, но направляет к деятельности. Малороссия, по степени образования

своего, страна девственная, юная, по жизни же исторической она испытала слишком много, выполнила назначенное ей от провидения и одряхлела... Древняя жизнь умирает в ней, а новая только начинает проявляться. Два характера отличают ее настоящее положение.

Малороссийская женщина, осужденная в течение двух веков на мгновенную радость, на минутные пламенные восторги, а потом на горькую, часто досмертную тоску, окованная в своих желаниях непреодолимою судьбою, получила себе в удел наклонность к мечтательности, оттеняющей ее даже в минуты полного наслаждения своим бытием. Чувства обладают ее существом, в страсти она не предается порывам необузданного восторга, но хочет **чувствовать** эту радость; печаль ее есть чувствительное **созерцание**, которое в области сердца то же, что в области ума ясное сознание. Этот характер переходил из рода в род, от матери к дочери и до сих пор сохраняется. Но, между тем, эта мечтательность, плод тех несчастных часов, когда женщина, едва расцветшая, тосковала в горьком одиночестве, тщетно призывая милых сердцу из дальней могилы, теперь слилась уже с другим элементом, чувством семейным. Протекли буйные времена, исчезли бедствия, народ начал свыкаться с жизнью мирною, семейною, и женщина уже познала мир души, счастие тихой жизни. Но печать прежнего остается на ней, и потому, с одной стороны, любовь малороссиянки носит на себе отпечаток мечтательности, проникнута глубоким чувством, часто убивающим нежное существо, не могущее преодолеть препятствий, которые завистливая судьба поставляет между ею и любимым предметом; с другой стороны, согласуясь с духом времени, она не в состоянии ограничиваться одною сферою внутреннего чувства; это чувство пробуждает все другие способности души и направляет их к деятельности. Типом первого характера может служить Маруся. Быть может, для некоторых она покажется просто идиллиею в роде Геснера [20]; нет, основание повести истинно народное.

Маруся совершенно возможна в Малороссии. Скромная деревенская девушка, воспитанная под надзором простых, но благочестивых родителей, получившая с рождения томный и мечтательный нрав, развившийся, как видно, через отчуждение от подруг и любовь к домашним занятиям, увидела на чужой свадьбе парубка, который ей полюбился. Но так как у сердец мечтательных мгновенного чувства не бывает, то эта любовь превратилась скоро в тихую страсть. Вот они познакомились, сблизились; судьба поставила им препятствие; страсть сильнее развилась, сердце начало таять; опять сблизились, счастие им улыбнулось, но вот опять разлука; Маруся, в которой томное снедающее чувство развилось до высокой степе-

ни, не устояла; воля ее была слишком слаба, мир, окружающий ее, уже давно стал ей чужд, хотя она, по-видимому, жила для него, Маруся истлела медленным огнём, который при мечтательном настройстве духа сожигает свою жертву неприметно. Эта столь поэтическая Маруся ничуть не идеал: она обыкновенна в быте малороссийском, вы можете много увидеть таких Марусь и, может быть, ни одной не узнаете. Когда после разлуки с любезным вся душа ее тает в тихой страсти, когда вся жизнь ее сосредотачивается в воспоминаниях о незабвенных минутах, проведенных с ним, она занимается домашними работами: прядет, шьет еще прилежнее, чем прежде, и только из того, что чуждается брака и убегает веселости, вы можете заметить, что ее сердце несвободно; но до какой степени связывают ее узы страсти — этого вы не узнаете. Самая кончина ее для постороннего взора представляется обыкновенною — девушка простудилась, получила горячку и умерла. Но автор раскрыл перед вами ее душу, ввел вас в таинственный мир, вы изумляетесь обилию неисчерпаемого чувства, которое было от вас закрыто, и вы смотрите на нее с другой точки зрения. Что же это такое? Это чувство, наполнившее бедное сердце поселянки и убившее ее своим обилием: вот малороссийская поэзия! Маруся, будучи ежедневным явлением, типом обыкновенной малороссиянки, есть вместе существо прекрасное. Автор низвел вас в свой буколический мир для того, чтоб показать всю его прелесть и изящество. А откуда это изящество характера Маруси? Оно истекает из глубины характера малороссийской нации и понятно из ее исторической жизни. Маруся — это малороссиянка древнего века, живущая в новом.

Необходимые для обрисовки характеров действующих лиц описания и сцены того быта, в котором действуют они, выполнены очень удачно. Автор избрал лучшие поэтические моменты малороссийской жизни и представил их в привлекательном виде: трогательное описание погребения несчастной жертвы чувств прекрасно в высшей степени и поясняет самую душу Маруси, становит ее возможною в том роде, которого обряды и обычаи проникнуты до такой степени глубокою мечтательностию.

Но при всем превосходном изображении характера Маруси, при всех прекрасных описаниях, трогательных и увлекательных сценах,— одним словом, при всех неотъемлемых ее достоинствах, мы должны заметить, что она имеет большие недостатки. Характер Василя неясен и даже неестественен; в нем не видно такого простодушного чувства, как у Маруси, он сентиментален, и самое удаление его в монастырь не производит сильного эффекта. Характеры Наума, отца Маруси, и

матери ее тоже не отличаются резкими чертами. В отделке нет художественности: иное растянуто, другое не досказано.

«Козир-дівка» знакомит вас с другою стороною женского малороссийского мира; здесь тоже народное чувство, но уже при других явлениях и в другом характере. Оно не исчезает в мечтательности, и душа, наполненная им, не делается преждевременною его жертвою; напротив, чем более оно объемлет ее, тем сильнее побуждает к деятельности и ведет не к смерти и разрушению, но к жизни. Йивга такая же чистая малороссиянка, но совершенно противоположная Марусе. Она любит своего Левка, как Маруся своего Василя, а встречает гораздо большие препятствия и лишения. Вместе с каждым из них усиливается ее чувство, но зато чем сильнее искушает ее судьба, тем готовее она победить все эти искушения. Для достижения цели, указанной ей чувством, она бросается в другую сферу, совершенно ей незнакомую, и любовь, руководившая ее, остается навсегда в ее сердце, помирившись с жизнью. Вы видите здесь торжество воли: не думайте искать источника в разуме, ищите его в сердце; Йивга предается его влечению, и оно-то окрыляет ее волю и доводит до края желаний. Если Маруся может служить типом малороссиянки под влиянием судьбы, то Йивга есть та же малороссиянка в нормальном состоянии, то есть такова, какою ей быть должно при ее характере, при свободном развитии ее способностей: Маруся представлена автором в болезненном состоянии, хотя и естественно; но это потому, что на той нации, в которой она живет, лежит отпечаток болезненной дряхлости,— это девушка доживающей Малороссии; Йивга — дитя свежей жизни, процветающей уже на обновленной почве, которую питали прежние стихии, но освещало солнце возрождения.

Повесть «Козир-дівка» по отделке гораздо лучше Маруси, здесь не страдает художественность, соблюдена соразмерность в частях и все на своем месте. Читатель увидит здесь верную картину нравов различных сословий Малороссии, начертанную с истинным юмором, и тем избавляется от монолитности, неизбежной там, где хотят заставить или плакать, или смеяться от начала до конца пьесы.

Представив в двух повестях характер малороссиянки в жизни созерцательной и практической, Г. Основьяненко в своей повести «Щира любов» («Вот любовь») показывает вам самое высокое развитие малороссийского чувства. Если Маруся есть изображение древнего века, исчезающего в новом, если в Йивге глубокое чувство, овладевшее всем составом женщины, вводит ее в сферу практической жизни, то в Галочке оба эти элемента сливаются: мечтательность в ней развита еще живее, чем в Марусе, зато и воля в ней действует силь-

нее, чем в Йивге. Чувство, обладающее Йивгою, устремляет ее к борению с препятствиями, поставленными судьбою, к достижению цели посреди житейского волнения; в Галочке это чувство служит источником борьбы, происшедшей во внутреннем мире. И Маруся, и Йивга суть типы известных малороссийских лиц с их главными побуждениями: Маруся женщина обыкновенная, черты ее — томность, нежность и слабость вы найдете повсюду, даже всю историю ее можете услышать везде; Йивга делается возможною по мере того, как новая жизнь заменяет старую: народ становится на высшую степень общественности, следовательно, деятельность будет плодом всех побуждений; Галочка всегда идеал, показывающий высокое нравственное совершенство, до какого может довести глубокое чувство при здравом состоянии других способностей. Но надобно сознаться, что для повести «Щира любов» недостает еще много, несмотря на прекрасные описания и трогательные сцены, показывающие в авторе высокий талант. Чувства доходят иногда до сентиментальности, напоминающей романы прошлого века; характер офицера неясен, сама Галочка не везде понятна: в некоторых местах она говорит так, будто бы слушала университетские лекции.

По моему мнению, эти три пьесы, вместе с «Оксаною», которая может служить как бы дополнением изображения малороссийской женщины, «Ложными понятиями» и «Панною Сотниковною», писанными по-русски, суть лучшие произведения Основьяненко. Но талант нигде не оставляет его. Повесть «От тобі і скарб» имеет большое достоинство как изображение народных верований и замечательна по своему юмору и богатому описанию. «Салдацький патрет» есть художественный эскиз из малороссийского быта. Не менее замечательна по своему комизму опера «Сватанье на Гончаровке», доказывающая, что автор может быть и драматическим писателем [21]. Не лишним считаем выставить здесь список сочинений Г. Основьяненко *.

---

* А. *Малороссийские повести* (2 части; изд. в Харькове): 1) Солдатский портрет. 2) Праздник мертвецов. 3) Делай добро и тебе будет добро. 4) Конотопская ведьма. 5) Вот тебе и клад. *Переводы*, помещенные в периодических изданиях: в «Современнике» и др.: 6) Божие дети (в «Утренней заре»). 7) Перекотиполе (в «Молодике»). 8) Вот любовь (в «Современнике»). На русском языке помещены в «Современнике»: 9) Панна Сотниковна. 10) *Ложные понятия.* 11) Украинские дипломаты. 12) Ярмарка. 13) Фенюшка. 14) Ганнуся. (в «Телескопе»), отпечатана особо. 15) Герой очаковских времен (в «Современнике»). В «Москвитянине» переводы: 16) Маргарита. 17) Оксана. 18) Добрый пан (в «Киевлянине»). 19) Гаркуша (в «Современнике»). 20) Козырь-дивка (перев. в «Соврем.», особо отпечатана). 21) Основание Харькова (на русском языке, в «Молодике»). 22) Двенадцатый год в провинции (в «Отечественных записках»). В. 1) Головатый (в «От. зап.»).

10*

Произведения Шевченко, изданные в отдельной книжке под названием «Кобзар»[22], показывают в авторе необыкновенное дарование. Он не только напитан народною малороссийскою поэзиею, но совершенно овладел ею, подчинил ее себе и дает ей изящную, образованную форму. Черты в изображаемых им лицах — Катерине, Кобзаре, Перебенде суть те самые, которые нам представляет природа, но вместе с тем в них заключается поэзия общая, понятная всякому. Чувство поэта отличается характером томным, унылым; он принимает близко к сердцу прежнюю судьбу народа, но это тоска вовсе не изученная — это целый народ, говорящий устами своего поэта: душа его сознала сочувствие и сходство между состоянием своим и общенародным чувством; вместе с движениями сердца, которые принадлежат поэту, живо слились движения, свойственные всякому, кто будет в состоянии ему сочувствовать. Оттого всякий, будь только у него хоть несколько тех побуждений, которые наполняют внутренний мир малороссиянина, будет до того проникнут поэзиею Шевченко, что забудет, чужое ли это, полученное извне, или свое собственное, которое явилось в области сердца с незапамятного времени, так, как первые идеи детства. Как, например, превосходно это описание:

Б'ють пороги; місяць сходить,
Як і перше сходив...
Нема Січі, пропав і той,
Хто всім верховодив!
Нема Січі; очерети
У Дніпра питають:
«Де то наші діти ділись,
Де вони гуляють?»
Чайка скиглить літаючи,
Мов за дітьми плаче;
Сонце гріє, вітер віє
На степу козачім.
На тім степу скрізь могили
Стоять та сумують,
Питаються у буйного:
«Де наші панують?
Де панують, бенкетують?
Де ви забарились?
Верніteся! Дивітеся,

---

2) Город Харьков (в «Соврем.»). 3) Листи до наших земляків (особо отпечатано). 4) О слободских полках (в «Современнике»). C. 1) Пан Халявский (в «От. зап»). 2) Похождения пана Столбикова. 3 части. D. *Драматические произведения*. 1) Дворянские выборы. 2 части. Комедия. 2) Шельменко — волостной писарь. 3) Шельменко-денщик. Комедия. 4) Сватанье на Гончаровке. Опера. 5) Щира любов. Драма. 6) Бой-жинка. Опера. *Мелкие сочинения*: Готоропт. История харьковского театра. Бессрочный. Знахарь. Мемуары Пампушкина. Званные гости, — и многие другие мелкие статьи, помещенные в прежних периодических изданиях, в Харькове выходивших.

Жита похилились,
Де паслися ваші коні,
Де тирса шуміла,
Де кров ляха, татарина
Морем червоніла...
Верніτеся!»

Язык Шевченко превосходен везде; надобно только пожелать его сочинениям большей художественности, недостаток этот виден не в «Кобзаре», но в последующих его сочинениях.

Основьяненко и Шевченко, без сомнения, суть лучшие малороссийские писатели; особенно от последнего, при счастливом направлении, можно ждать плодов достойных; но малороссийская литература всегда будет гордиться и другими именами даровитых писателей, каковы, например, Тополя [23], Могила [24] и другие.

«Чары» г. Тополи, как всякое сочинение, выходящее из обыкновенного круга, испытали две крайности в суждениях наших критиков. Полевой [25] в «Б[иблиотеке] для ч[тения]» [26] указывал на них как на необыкновенное, замечательное явление; другие говорили, что в «Чарах» нет здравого смысла [27], ни тени народности. Читатель-малороссиянин не увидит в «Чарах» отпечатка творчества, но он все-таки прочтет их с удовольствием, прочтет не один раз, и всегда с новым наслаждением. В самом деле, если вы будете смотреть на «Чары» как на нечто полное, окончательное, то они вам представятся с невыгодной стороны. Но сочинитель не заботился о целом, и сам признался в том: содержанием своей пьесы взял он народную песню «Не ходи, Грицю, на вечорниці», но если б он взял для этого и другую песню, «Чары» б все остались «Чарами», нужно бы только изменить разговоры действующих лиц. Он сам их назвал «Чары, или Несколько сцен из народных былей и рассказов украинских» и дал самое определенное название. Все сцены чрезвычайно верны, интересны сами по себе, все представлены без малейшей претензии на творчество. Г. Тополя изображает, что видел, что слышал, что умел подметить. У него нет развитых характеров, но зато каждое лицо является со своим отпечатком; по некоторым чертам действующего лица вы можете представить себе в воображении его приемы, образ выражения, можете судить о его характере. В «Чарах» нет единства и оконченности в целом, но все окончено в сценах: каждая из них представляет целую, верную картину. Возьмите для примера ту сцену, где девушки спрятались за колодками, чтоб подслушать разговоры своих любовников. Как здесь все живо, как верно описано! Возьмите хоть фантастическую сцену из народных поверий: вы видите здесь всю народную фантазию, как она существует. Например, черт, начальник ведьм, изображен в виде

жида, говорящего по-польски: это в самом деле малороссийский черт, понятие о нем вытекает из истории и прежней жизни! Или хоть ту сцену в шинку, где изображен разгул малороссийский. Сочинитель ничего не утрировал, не идеализировал; он вам представляет эту сторону народного быта, какова она в самом деле, и между тем как поэтически: дурная сторона не видна, хотя сцена списана прямо с натуры. Это не идеал, которого рассеянные черты вы должны искать везде: это простое описание того, что автор видел, и описание верное, мастерское, а потому так и занимательно. Как безыскусственны у г. Тополи песни, которые поют его герои! Они льются непринужденно, без всякой натяжки, совсем не по-оперному, без всякой перемены и переделки со стороны автора, с тою небрежностию, которая характеризует действительность. Вы встретите в песнях очень часто недомолвки, часто одна песня сбивается на другую, иногда не доканчивается, но это-то и достоинство в таком сочинении, как «Чары», где автор хочет познакомить вас с действительностью. Язык г. Тополи не может даже назваться его языком: это язык совершенно народный, чистый, простой, усеянный затейливыми пословицами и поговорками... Одним словом, если вы не знаете Малороссии, прочтите «Чары», и вы уже познакомились с известными частями ее многостороннего быта.

«Думки і пісні» Амвросия Могилы есть собрание оригинальных стихотворений и переводов, большею частью лирико-описательного рода. Поэт изливает свои чувства, возбуждаемые вследствие впечатлений малороссийского быта. Большая часть из его стихотворений запечатлена истинным дарованием и отличается особенною художественностью. У Могилы нет того саморазвития, как у Шевченко, он не создает идеалов народной поэзии, не выказывает чувств, которые бы невольно лились из неведомого источника: его чувство идет об руку с мыслию; он изучил сокровищницу поэтической стороны Малороссии и является везде как талант, сознающий свой предмет. Могила по форме поэт лирический, но субъективность в нем прорывается незаметно; вы узнаете его личность, когда будете проникнуты тем, что он вам объективно выражает. Возьмите, например, первое его стихотворение «Бандура»:

Про гетьмана чи про гайдамаку
Дід заспіває, в бандуру заграє,—
Плаче бандура, мов оживає,
Жаль візьме дитину, візьме і бурлаку.
Його бандура, схоче він — завиє,
Його бандура й вороном закряче;
Мов та дитина жалібно плаче...
Сльози поллються, серденько ниє...

Собственные чувства поэта выказываются тогда уже, когда явление, пробудившее их, овладевает вами, и вы сталкиваетесь с его впечатлениями и признаете их за свои. Он как будто не хочет высказать всего, что у него на душе, и делится вместе с вами, не сознаваясь. Это достоинство истинного художника, и нельзя не видеть здесь малороссийского характера. Кто следил за малороссиянином в минуты его сердечного восторга, в те минуты, когда он подымается из сферы обыкновенной жизни, тот может поверить, как скупо малороссийское сердце на дележ своих движений с другими; малороссиянин захочет вас наперед увлечь, вы невольно выскажетесь, а он в глубине души будет делиться с вами и все-таки покажет на лице улыбку равнодушия. Характер стихотворений Могилы отличается глубокою грустью и верными изображениями древнего быта. Он прекрасно понял поэзию степной казацкой жизни; у него казак везде является существом высоким, но вместе буйным и диким; сцена действия его покрыта туманом и слезами. Из лучших его произведений в этом роде — «Чарка», отличающаяся горькою иронией, «Козача смерть», где представлена страшно поэтическая картина смерти отца с сыном, «Козак та буря», где поэт изображает сходство человеческой природы с физическою, и «Смерть бандуриста», прекрасная по своим блестящим описаниям и звучным стихам. Два стихотворения — «Старець» и «Дитина-сиротина» — изображения другой стороны жизни малороссийской — горького сиротства, безнадежной грусти, мирского несчастия. Язык в «Думках і піснях» правилен, благороден и особенно оригинален. Стихи истинно малороссийские; Могила пишет более силлабическим размером, который иногда подходит под метрический, часто переменяется в одной и той же пьесе: в каждой мысли своя форма. Поэт не стесняет себя определенною мерою, и оттого у него все так вольно и непринужденно, и мысль выражена вполне, и гармония стиха соответствует гармонии чувства.

В 1833 году напечатаны были «Наські українські казки запорожця Іська Материнки»[28], маленькая книжечка, где помещены три малороссийские сказки в стихах: первая «Сопілка», замечательная по своему поэтическому содержанию; вторая «Про дурня та його коня», общая всем славянским племенам; третья «Про Івася та змію, та дочку її Олену», одна из любимых малороссиянами. Все эти сказки достойны внимания и показывают в авторе знатока малороссийской народности и языка.

Кроме означенных нами писателей, из которых почти каждый явился с самобытным дарованием, есть еще и другие, которых сочинения имеют более или менее относительную

цену в малороссийской литературе. Таковы: Боровиковский[29], переводчик Мицкевичева «Фариса» и сочинитель нескольких баллад; неизвестный автор «Маруси», стихотворной повести, изданной в Одессе; Стецько Шереперя[30], написавший оперу «Купала на Івана», которая, несмотря на некоторые недостатки, заключает в себе довольно верные изображения народного быта; он же написал несколько песен и в том числе известную «За Немань іду»; Петренко[31], которого лирические стихотворения проникнуты чувством; Корсун[32], передавший малороссийскими стихами любопытные украинские поверья; Писаревский, сочинитель повести «Стецько»[33], и Кореницкий[34], явившийся в свет с названною им *сатирицькою* поэмою «Вечорниці», которая, несмотря на легкий стих, исполнена местами таких пошлостей, что, прочитавши ее, пожалеешь невольно об авторе.

Доказательством распространяющегося вкуса к чтению на малороссийском языке служат два сборника, вышедшие в прошлом 1841-м году. Один из них издан в Петербурге Гребенкою и наполнен сочинениями Шевченко, Основьяненко, поместившего там свою прекрасную повесть «Оксана» и два малороссийских рассказа, Боровиковского, Писаревского, Кулиша[35] и других. Сам собиратель приложил к нему прекрасное предисловие «Так собі до земляків», где изображены четыре времени года Малороссии. Сборник называется «Ластівка». Другой издал г. Корсун в Харькове из трудов здешних писателей под названием «Сніп». Там помещены: «Переяславська ніч»[36], трагедия, «Вечорниці» Кореницкого, «Стецько» Писаревского и стихотворения Петренко, Шерепери, самого издателя и других.

Вот, кажется, все, на что можно обратить внимание в малороссийской литературе, и едва ли не все, что было написано на малороссийском языке в России.

Харьков, 1842 г.



[СЛОВО НАД ГРОБОМ Т. Г. ШЕВЧЕНКО]

Смертный одр усопшего поэта не окружали ни родные, ни жена, ни дети. Одинока была его смерть, напоминавшая украинскую песню:

Ой, загинула козацька головонька
Без роду-родини,
Без вірної дружини.

Но гроб его теперь окружен не чужими. Поэт не остался чужим и для великорусского племени, которое воспитало его, оценило и приютило в последние дни его, после долгих житейских страданий. На его закат блеснула прощальною улыбкою любовь [1],— не женская любовь, часто изменчивая и лукавая, а бескорыстная, святая любовь душ, способных понимать изящное.

Такова сила поэзии! В какой бы исключительной форме ни проявилась она, как бы тесно ни соединялась она с народностью и местностью,— ее общечеловеческий смысл не может укрыться и сделаться общим достоянием.

Шевченко не был только поэтом для Украины: он — поэт сельского народа, воспитавший в себе поэтическое вдохновение его существом и передавший его образованному миру в прекрасных безыскусственных образах, добытых им из сокровищницы своей богатой природы.

Простимся с дорогим поэтом словами украинской думы [2]:

Слава твоя не вмре, не поляже!
Буде слава славна
Поміж козаками,
Поміж друззями,
Поміж рицарями,
Поміж добрими молодцями!
Утверди, Боже, люду руського,
Народу християнського,
З черню дніпровою, низовою,
На многії літа,
До кінця віка!



ВОСПОМИНАНИЕ О ДВУХ МАЛЯРАХ

В одном селе восточного малороссийского края была, а, может быть, и теперь существует, личность в высшей степени замечательная. Эта личность способна возбуждать в душе много дум и оставлять неизгладимые впечатления: то был крестьянин именем Грицько, ремеслом — маляр. Как известно, в малороссийском крестьянском быту маляр — явление частое. Малярство — одна из обычных первых ступеней, на которую восходит крестьянин, коль скоро собственное дарование выводит его из земледельческой колеи. Маляр, обыкновенно, вместе с тем и грамотный; искусство располагает его к любознательности; маляр рисует Богородицу, святых мужей и жен,— надобно знать, как изобразить того или другую; является охота узнать, кто они были и что с ними творилось в жизни, и маляр читает Священное Писание, жития святых. Маляр имеет дело постоянно с церковью и потому интересуется церковными вопросами; таким образом, маляр входит в область книжного мира, которая у поселян начинается с религиозного круга, точно так, как начиналась она в истории русского народа. Но известно, что малороссиянин, как только сделается благочестивым человеком, сейчас начинает философствовать; у него религиозность ведет не к толкованиям обрядов и частностей богослужения, как это бывает с великороссиянином, а обращается либо к пиетизму, либо к размышлениям, и в первом случае ведет к поэзии в жизни, во втором — к желанию знать природу, человека, одним словом — к науке. Это желание обыкновенно находит себе скоро предел по скудности материалов для питания... Не так, однако, было с нашим маляром Грицьком.

Он родился крепостным. В детстве потерял он родителей и остался на попечении родни. Его приставили пасти господское стадо, не помню какое. В мальчике было что-то странное. крестьяне считали его придурковатым. Лишним будет рассказывать, как удалялся он от детских игр и как мальчишки за то щипали и тормошили его. Иначе пришлось бы невольно повторять то, что так часто встречается в житиях святых при

описании их детства. Когда безветрие не дозволяло работать мельникам, Грицько усаживался близ села под ветряной мельницей и рисовал углем или мелом на стене разные фигуры; так, однажды он растерял своих животных, за что его высекли. То же повторилось и в другой раз. Помещик рассудил, что его дворовой мальчик недаром чертит изображения и, ради таких занятий, дурно проходит свою служебную карьеру: из него скорее выйдет живописец, чем свинарь или овчар; подумал помещик и отдал его в науку к какому-то художнику в своем уездном городе. Так поступил помещик в тех видах, что мальчик может выучиться, станет ему платить оброк и принесет со временем барину больше пользы, чем сколько мог бы принести в звании пастуха. И вот Грицько живет у хозяина, учится прилежно; хозяин не нахвалится его понятливостью; его не нужно понукать — приходится отрывать его от работы; ему не надобно десять раз одного и того же вбивать в голову,— он сам спросит и не забудет того, что ему скажут. Захотелось самому Грицьку научиться грамоте: хозяин дал ему букварь, показал раз, другой — и Грицько в короткое время выучился складам и стал читать бегло. Впоследствии он сознавался, что когда рисовал на мельнице фигуры, то это были вымышленные им буквы. Грицька занимала мысль: как это люди читают? «Я,— говорил он,— долго думал над этим и дошел до того, что, верно, какое говорится слово, такое и малюется, и начал в уме сам с собою говорить, да какое слово скажу, то и намалюю, а потом и помню, что вот так я его намалевал; после того пришло мне в голову, что, верно, не так: слов много — как можно все их припомнить! Тут я начал примечать, что иное слово на другое походит, а иное разнится: так я, что похоже, то на одну стать и малюю». Сколько припоминаю, таким образом, кажется, он объяснял этот путь. Но как бы то ни было, наш Грицько самобытною дорогою шел к цели, которую давно нашло человечество. Он не дошел до нее под своей мельницей, а достиг ее обычным для всех путем за букварем у уездного художника.

Грицько начал читать что ни попало: читал и священную историю, читал и романы, читал «Библиотеку для чтения»: там, как говорил он, на него сделали впечатление особенно жизнеописание папы Гильдебранда [1] и какая-то космографическая [2] статья. Когда он вчитался более, его стали занимать помещенные в «Смеси» [3] известия о разных открытиях в области естествознания. Беда только, что, по причине множества научных терминов, он понимал там с пятого на десятое. Более всего хотелось ему знать: как этот свет стоит, как он держится и как всякие вещи сложились, как одно с другим вяжется. Грицьку представлялись бесчисленные вопросы, они

мучили его, потому что он на них не находил ответа ни в тех книгах, какие ему попадались, ни у людей, с которыми приходилось ему говорить. Грицько чрезвычайно полюбил арифметику; он получил указания от других только в четырех правилах, а потом уже сам собою уразумел таинства дробей и сложность тройного правила.

Пробыв несколько лет у хозяина, Грицько стал платить помещику оброк и работать в разных селах своего околотка по церквям. Однажды, на пасху — это было в 1837 году,— он прибыл в свое село к родным. Здесь, в церкви, в ночь светлого воскресения, перед заутреней он читал деяния... тогда я в первый раз его увидел. Он должен был, между прочим, провозгласить: «Трудно противу рожна прати...». Это было пророческое слово о судьбе его!

Грицько был невысокого роста, черноволосый, чрезвычайно худощавый, с необыкновенно выразительными и добрыми глазами и с слабою грудью, как показывал его прерывистый, хотя и крикливый, но скоро упадающий, голос. В характере его была удивительная кротость и мягкость. Он был молчалив и робок; не спешил сам ни с кем разговаривать, а если начинал разговор, то для того, чтобы спросить о чем-нибудь и научиться от других, и только тогда становился смелее, когда видел, что его любят. Он знал священное писание изумительно и мог потягаться в текстах библейских с любым поморским начетчиком. Но заметно было, что не чувство благочестия влекло его к такому чтению: он искал в нем того, что называется положительным знанием. Любознательность Грицька обращалась более всего на материальную природу, и странно было слышать, как он задавал себе вопросы, давно уже разрешенные физикою или естественной историей, и искал ответа то в Библии, то в «Иване Выжигине» Булгарина [4], то в повестях Марлинского [5]. Один помещик, получивший образование в Харьковском университете, начал давать ему книги и расширил круг его чтения. Грицько читал их с жадностью. Ему подарили «Всеобщую историю» аббата Миллота, популярную астрономию и курс математики, и он был вне себя от восторга. Несколько лет я не видел Грицька после этого, но случай привел меня увидеть его в том же селе, в 1845 году. Грицько был уже женат на крестьянской девушке из своего села, имел свою собственную хату, платил оброк и занимался малярством, выручая насущный хлеб на иконах. Без постороннего руководства Грицько уразумевал свою книгу — курс математики и с изумительною правильностью и верностью решал трудные алгебраические и геометрические задачи. Он прочитал уже физику, знал изложенные в ней законы природы, любил толковать об опытах, которыми человеческий ум

достигал до уразумения этих законов. Но Библии он уже не читал, и вообще его мало занимал священный круг. Он, по-видимому, лишен был поэтического чутья. Его не пленяла красота природы: он стремился к природе рассудочным анализом; он хотел исследования, а не восторга; чудесное не пленяло его — он отвращался от него; на первом плане у него стояла мысль: «Это невозможно, а что возможно — о том и толковать нечего». Ему скучны казались Пушкин и Жуковский; даже стихи Шевченко не пробудили в нем сочувствия по родственности языка. Только Квиткины повести заняли его, но не по художественности, а по верности изображения крестьянского малороссийского быта, в котором он сам родился и взрос. Прежняя кротость и скромность остались в нем неизменны. Грицько, казалось, с покорностью и без ропота сносил свою долю, но когда ему заметили, как было бы хорошо, если бы он родился вольным, он заплакал. Находились люди, хотевшие и тогда выкупить его у помещика и давали, по тогдашнему счету, 500 рублей ассигнациями; помещик не соглашался: по своим расчетам мог в несколько лет получить с него более оброком... И Грицько остался крепостным. «Больно то,— говорил Грицько,— что нас, бедных людей, держат в заблуждении и невежестве».

Быть может, неизбежная борьба внутреннего саморазвития с гнетущим положением уже свела его в могилу; быть может, он и теперь платит господам оброк и пишет какую-нибудь Иродиаду [6] с кинжалом над головой Иоанна Крестителя [7]... Во всяком случае, ему теперь под пятьдесят лет; он угас для всего будущего в этой жизни.

В тот же год, когда я видел в последний раз Грицька-маляра, на противоположном, западном краю Малороссии случай свел меня с другим маляром. Первоначальная судьба его была похожа на судьбу Грицька; но природа, щедрая для обоих, даровала этому маляру иные дарования и потому судила иной путь. Этот маляр назывался Тарас Григорьевич Шевченко. Нет нужды здесь излагать повесть его детства, о первоначальном его воспитании: он сам описал это в своей автобиографии [8]. Этот маляр не завяз в цепях, которые обвивали его при рождении,— его талант порвал их, вывел его из тесной сферы неизвестности для высоких дум, тяжелых страданий и бессмертия. «То бе слава дней своих»,— скажет о нем некогда Малороссия, как это некогда сказано было об одном из ее гетьманов.

С Тарасом Григорьевичем я познакомился в Киеве в 1845 году [9]. На первый раз в нем не показалось ничего привлекательного, ничего теплого; напротив, он был холоден, сух, хотя прост и нецеремонен. Он измерял мои слова и движения

с недоверчивостью: он поступал, как часто поступает очень честный и добрый малороссиянин, встречая незнакомое лицо, и чем это лицо навязчивее старается вызвать его на откровенность и искренность, тем становится он осторожнее. Иначе и быть не может в народе, который слишком часто видит обман и двоедушие. Это качество изменилось у Шевченко в последние годы, когда мы с ним увиделись после долгой разлуки: оно даже перешло у него в другую крайность — излишнюю доверчивость. Но в те времена, в те поры его молодости он сохранял эту свою народную черту. Скоро, однако, мы сошлись и подружились. Тарас Григорьевич прочитал мне свои ненапечатанные стихотворения. Меня обдало страхом: впечатление, которое они производили, напоминало мне Шиллерову [10] балладу «Занавешенный санский истукан». Я увидел, что муза Шевченко раздирала завесу народной жизни. И страшно, и сладко, и больно, и упоительно было заглянуть туда!!! Поэзия всегда идет вперед, всегда решается на смелое дело; по ее следам идут история, наука и практический труд. Легче бывает последним, но тяжело первой. Сильное зрение, крепкие нервы нужно иметь, чтобы не ослепнуть или не упасть без чувств от внезапного света истины, дружелюбно скрытой для спокойной толпы, идущей по торной колее, мимо таинственного занавеса, не знающей, что скрывается за этим занавесом! Тарасова муза прорвала какой-то подземный заклеп, уже несколько веков запертый многими замками, запечатанный многими печатями, засыпанный землею, нарочно вспаханною и засеянною, чтобы скрыть для потомства даже память о месте, где находится подземная пустота. Тарасова муза смело вошла в эту пустоту с своим неугасимым светочем и открыла за собою путь и солнечным лучам, и свежему воздуху, и людской любознательности. Легко будет входить в это подземелье, когда воздух туда проникнет; но какая человеческая крепость может устоять против убивающего в мгновение все силы жизни, погашающего всякий земной огонь векового испарения! Горе дерзкому поэту! Он забывает, что он человек; и если первый решается вступить туда, то может пасть... Но поэзия не устрашится никакого губительного испарения, если только она истинная поэзия, и не погасит ее светоча никакая историческая или нравственная углекислота, ибо этот светоч горит нетленным огнем — огнем Прометея...

Не долго видел я Тараса-маляра в Киеве, обстоятельства нас разлучили [11]... Не мне рассказывать его дальнейшую биографию... В 1858 году мы увиделись снова в стенах Академии художеств. Тарас не узнал меня. Целый час я не говорил ему своего имени, и он все-таки не назвал его, пока не услышал от меня самого. Тогда он заплакал и этим показал, что не

оттого не узнал, что забыл обо мне. Но в нем все напоминало прежнего Тараса: его железная натура много выстояла и не пала физически; чист он остался в своих убеждениях, свежо еще было в нем поэтическое чутье; любовь к доброму и прекрасному прорывалась во внутренней борьбе с влиянием внешнего растления, но талант его великого творчества начал ослабевать. Тарас чувствовал это, хотя, от страха пред отверзающейся пропастью, хотел отвернуться и уверить самого себя, что нет того, что ему угрожало. Читанные им в Петербурге в последние годы его стихотворения были слабее тех огненных произведений, которые некогда он читал мне в Киеве [12]. Время возьмет свое над человеком, *зане перстен есть.*

Пространавший всю жизнь, Шевченко пред концом дней своих был облечен заслуженною славою. Его родина — Малороссия — видела в нем своего народного поэта; великороссияне и поляки признавали в нем великое поэтическое дарование. Он не был поэтом тесной исключительной народности: его поэзия приняла более высокий полет. Это был поэт общерусский, поэт народа не малорусского, а вообще русского народа, хотя и писал на одном из двух, искони существовавших, наречий этого народа, оставшемся внутри народной сферы, не испытавшем насильственных школьных изменений, и потому-то более способном для того, чтоб дать России истинно народного поэта.

Некоторые близорукие судьи изящного меряли его с Кольцовым [13] и даже находили последнего выше. Это происходило оттого, что они не понимали, что такое народный поэт, и не могли возвыситься до уразумения его достоинства и значения. По их понятию, народный поэт есть тот, кто может удачно изображать народ и говорить в его тоне. Таков и был Кольцов; в некоторых своих произведениях он превосходно выполнил эту задачу, и достойно светлеется его имя в ряду знаменитостей русской литературы. Не таков был Шевченко, и не такова была его задача. Шевченко не подражал народным песням; Шевченко не имел целью ни описывать своего народа, ни подделываться к народному тону: ему незачем было подделываться, когда он по природе своей иначе не говорил. Шевченко как поэт — это был сам народ, продолжавший свое поэтическое творчество. Песня Шевченко была сама по себе народная песня, только новая,— такая песня, какую мог бы запеть теперь целый народ,— какая должна была вылиться из народной души в положении народной современной истории. С этой стороны Шевченко был избранник народа в прямом значении этого слова; народ как бы избрал его петь вместо себя. Народные песенные формы переходили в стихи Шевченко не вследствие изучения, не по рассуждению — где что упот-

ребить, где какое выражение годится поставить,— а по естественному развитию в его душе всей бесконечной нити народной поэзии; не потому, что Шевченко хотел ввести и поставить, а потому, что они, по существу народной поэзии, сами установились так, а не иначе. Шевченко сказал то, что каждый народный человек сказал бы, если б его народное существо могло возвыситься до способности выразить то, что хранилось на дне его души. Святое сокровище — оно скрывалось там под тягостью житейской прозы, и было для него самого невидимо, незаметно, пока животворные звуки гения не коснутся до сокровенных тайников души и не нарушат безмолвия мысли своею упоительною мелодиею и не покажут чувству того, что составляло его достояние и не было до сих пор ощущаемо. Пробужденный от своей прозаической апатии голосом такой поэзии, народный человек с трепетом и восторгом готов воскликнуть: «Это самое я только что готов был сказать точно так, как сказано поэтом!». Этого не дано было ни Кольцову, ни кому другому русскому поэту, кроме одного Пушкина (но не для простого народа, а для высшего русского класса). Кольцов заговаривает в народном тоне; Шевченко говорит так, как народ еще и не говорил, но как он готов был уже заговорить, и только ожидал, чтобы из среды его нашелся творец, который бы овладел его языком и его тоном: и вслед за таким творцом точно так заговорит и весь народ и скажет единогласно: это — мое; и будет повторять долго-долго, пока не явится потребность нового видоизменения поэтического языка. Поэзия Шевченко есть непосредственное продолжение народной поэзии, и недаром явилась она тогда, когда прежние народные песни стали забываться. Поэзия Шевченко — законная, милая дочь старой украинской поэзии, организованной в XVI и XVII веке, так как эта последняя была точно так же дочерью древней южнорусской поэзии, той далекой от нас поэзии, о которой гадательно можем судить по произведениям Игорева певца [14].

Народная украинская поэзия видимо приближается к угасанию. Многие думы казацких времен, к счастью, записанные в тридцатых годах и сохраненные для литературы, теперь уже совершенно исчезли в народе. Уже и песни семейного быта исчезают мало-помалу или портятся: таков удел поэзии. Поэзия угасает не иначе, как упадая в своем достоинстве, растлеваясь; и потому-то новейшие переделки старых песен и новейшие плоды малороссийского народного творчества дышали таким отсутствием изящного. Народ не может творить целою массою, ибо для этого нужно было бы, чтоб какое-нибудь сильное потрясение вызвало его к творению новой поэзии. Да притом и в такие эпохи потрясений везде бывают личнос-

ти, обладающие талантом первоначального творчества; в сфере существующих народных песен эти творческие личности исчезли в массе: их запевы переформировывались в течение долгого времени, к ним присоединялись новые мотивы; таким образом составлялись и пересоставлялись произведения, существующие в бесконечных отрывках, связуемых народом по призыву народного вкуса. Между тем потребность самооживления ощущается в народе, народ чувствует, мыслит; многое переполнилось в его душе, много страданий в ней накопилось, много желаний он готов заявить: он ищет выражения, он находит его в своих избранниках, поэтических личностях, живущих народною жизнью, стоящих выше каждого в отдельности по дарованию и потому способных выразить надлежащим образом то, что всеми чувствуется, думается, желается. Вот такою-то личностью был Шевченко.

Мы сказали, что будучи малорусским поэтом по форме и языку, Шевченко в то же время и поэт общерусский. Это именно от того, что он — возвеститель народных дум, представитель народной воли, истолкователь народного чувства.

Судьба связала малорусский народ с великорусским неразрывными узами. Только легкомысленное скользание по поверхности политических событий может находить единственно государственную связь между этими народами, смотреть на Малороссию не более как на страну, присоединенную к Российской империи; но с другой стороны, только насилующая централизация, убивающая всякую человеческую свободу и всякое духовное саморазвитие мыслящего существа, может, закрывши глаза, утверждать совершенное тождество русского народа. Понятие, основанное на изучении истории и этнографии русской, всегда признает, что русский народ должен быть понимаем в смысле двух народностей; между этими народностями лежит кровная, глубокая, неразрывная духовная связь, которая никогда не допустит их до нарушения политического и общественного единства, та связь, которая не уничтожилась под влиянием прошлых исторических обстоятельств, насильственно разрывающих эти народности, та связь, которую не разорвали ни внутренние неурядицы, ни татары, ни Литва, ни поляки, та связь, которая до сих пор обращает к нашему русскому горизонту Червоную Русь, уклонившуюся уже несколько веков тому к иной сфере. Ни великорусы без малорусов, ни последние без первых не могут совершать своего развития. Одни другим необходимы, одна народность дополняет другую, и чем стройнее, уравнительнее, взаимодейственнее будет совершаться такое дополнение, тем нормальнее пойдет русская жизнь. Шевченко, как поэт народный, чувствовал это и уразумел, и оттого-то его понятия

и чувства не были никогда, даже в самые тяжелые минуты жизни, осквернены ни узкою, грубою неприязнью к великорусской народности, ни донкихотскими мечтаниями о местной политической независимости: ни малейшей тени чего-нибудь подобного не проявилось в его поэтических произведениях. И это, между прочим, служит подтверждением высокого достоинства его таланта... Поэт истинно народный, он естественно должен был выражать то, что, будучи достоянием малорусского элемента, имело в то же время и общерусское значение. Оттого поэзия Шевченко понятна и родственна великорусам. Для того, чтоб сочувствовать ему и уразуметь его достоинство, не нужно быть исключительно малорусом, не нужно даже глубоко в подробностях изучить малорусскую этнографию, что можно сказать, например, о «Марусе» Квитки, превосходнейшей, вернейшей картине народных нравов, но дурно понятой некоторыми великорусскими критиками именно по недостаточному знакомству их с частностями малорусской народности. Шевченкову поэзию поймет и оценит всякий, кто только близок вообще к народу, кто способен понимать народные требования и способ народного выражения. Не поймет и не оценит его только тот, кто смотрит на народ в лорнет, кто, желая узнать его, не в состоянии принять другой методы, кроме той, чтоб изучить его жизнь и быт, как изучают энтомологический кабинет; заносить в дорожную книжку схваченные у ямщика фразы и составлять по ним систему народных понятий; записывать со слов барских горничных девушек песни, слышанные ими в детстве на селе, и по таким песням произносить суждения о сущности народного поэтического гения; кто, быть может, и в самом деле любит народ и готов заботиться о народном благе, но не знает, чего хочет народ и как он этого хочет; кто думает дерзко воспитывать народ, забывая, что для этого прежде надобно самому поучиться у народа, быть им избранным и признанным для такого важного дела. Такой мудрец не поймет Шевченко, и естественно, что Кольцов покажется ему выше по своему поэтическому дарованию, ибо Кольцов поет, как народ уже пел, а Шевченко поет так, как народ еще не пел, но как запоет за Шевченко. Естественно, для уразумения последнего нужно чего-то поболее, чем для Кольцова: мало изучения — души народной нужно! К таким же незрелым суждениям мы должны отнести и то, которое брошено было недавно на свежую могилу поэта — суждение, признавшее его гражданином, а не поэтом. На деле выходит наоборот: Шевченко гражданином-то никогда не был [15] и оставался поэтом и в литературе, и в жизни. Такие приговоры не более, как плод запоздалых узких теорий, признающих поэзию толь-

ко при соблюдении известных, усвоенных привычками, условий, имеющих силу для того, кто не способен чувствовать поэзию. Большинство великорусов смотрит на Шевченко не так. Когда еще Шевченко был мало известен, были люди, не видавшие во всю жизнь Малороссии, с некоторым затруднением, по причине языка, прочитавшие «Кобзарь» (хотя самый язык Шевченко отличается перед сочинениями других малорусских писателей удобовразумительностью) и говорившие с первого раза: «Это — великий поэт!». В сочинениях его так много общерусского, что великорусы читают его даже в чрезвычайно плохих стихотворных переводах: как ни искажали его переводчики, все-таки не могли испортить до того, чтоб первородная поэзия не высказывалась наружу. По нашему мнению, переводить Шевченко отнюдь не следует: достаточно будет напечатать его с объяснениями слов, непонятных для великоруса, да и слов таких будет совсем немного.

В то время, когда в великорусской литературе находились критики, не понимавшие достоинства малорусского поэта, в польской,— хотя постоянно признавали его великий талант, но соблазнялись некоторыми его произведениями, где поэтически воспроизведены древние времена вражды малорусов с поляками: видели в этом какую-то неприязнь к польской нации. Между тем таланта у Шевченко отнять нельзя. Как тут поступить? Поэт великий, а поляков обличает. И вот, в одном из периодических польских изданий в Червоной Руси явились презабавные сведения о жизни нашего поэта. Писали, что Шевченко поселился у какого-то Hrabiego Działynskiego, который по своему панскому великодушию оказал приют поэту, заявившему себя так непочтительно к бывшим господам своего народа — полякам; что Шевченко проникнулся чувством признательности за такое великодушие, живет у графа в качестве придворного поэта, пользуется его благосклонностями и в порыве справедливой благодарности wszystko, co napisał przeciwko polakom, powymazał i poprzerabiał* в последнем издании своих сочинений. Клеветы на поэта хуже выдумать невозможно; но она до такой степени нелепа, что, вероятно, если бы Шевченко ее услышал, то скорее смеялся бы над ней, чем стал бы оскорбляться.

В настоящее время, когда совершается великая эпоха обновления народной жизни, с грустью обращаюсь я к воспоминанию о двух малороссийских малярах, которых я знал в своей жизни. Освобождение народа не принесет пользы моим бедным малярам. Грицько-маляр слишком рано родился и

* Все, что написал против поляков, исключил и переделал (польск.). — *Ред.*

прожил лучшие годы под гнетом крепостного права, не давшего ему развить свой замечательный талант для собственного духовного наслаждения и для пользы других; Тарас-маляр рано умер, не доживши всего шести дней до дня, который был бы радостнейшим днем в его страдальческой жизни, ибо этот день положил начало исполнения того, что было душою Тарасовой поэзии.

Но стоит ли, скажете вы, жалеть о двух малярах, когда радуются миллионы за себя и за своих потомков? Стоит, потому что с воспоминанием о двух малярах теснятся в воображении тысячи, миллионы маляров, бондарей, столяров, пастухов, земледельцев, барской челяди — лакеев, кучеров, дворников, из которых многие также, может быть, рождены были природою с правом быть чем-нибудь иным, а не тем, чем они были на самом деле, тогда как другие великие мужи слова и дела — книгописцы, художники, законники — сообразнее бы своим способностям исполняли бы обязанности первых. Стоит, потому что со всевозможнейшими человеческими улучшениями не уничтожаются препятствия к исполнению на земле человеком его природного призвания. Стоит, наконец, потому, что при каждом воспоминании о человеке, который не достиг в жизни того, к чему стремился, невольно останавливаешься на убийственных безответных вопросах: зачем мы смертны? Зачем мы глупы? Зачем мы стареемся?..

Апреля 14. 1861.



МЫСЛИ ЮЖНОРУСА

I. О преподавании на южнорусском языке

Всякому другу южнорусской народности бесспорно мило и драгоценно все, что заявляет о стремлении к возрождению нашего языка и литературы. Не можем мы не дорожить всем, что явилось замечательного в области нашего слова; произведения Квитки, Шевченко, Кулиша, Марко Вовчок [1] составляют уже нашу народную славу; появлением «Основы» вызвано несколько новых даровитых личностей. Все это утешительно для южноруса, но вместе с тем чувствуется, что все это не главное в нашей литературной задаче: недостает чего-то самого существенного, того, что бы дало твердость и плодотворность нашим стремлениям. Мы видали в нашей южнорусской литературе много хорошего, взятого из народа; но видали слишком мало того, что мы взамен дали народу. Соловья баснями не кормят — говорит пословица; так и народ нельзя насыщать повестями и стишками. Ему нужна крепкая, питательная пища знания и образования.

Не знаю, как скажут другие, но мне кажется, что пока на южнорусском языке не будут сообщаться знания, пока этот язык не сделается проводником общечеловеческой образованности, до тех пор все наши писания на этом языке — блестящий пустоцвет, и потомки назовут их результатом прихоти, охоты для забавы переряживаться из сюртука в свитку и припишут их более моде на народность, чем любви к народности. Горькая истина лучше сладкой лжи. Кто любит свой народ — пусть любит его не по дон-кихотски, не воображением, а сердцем и делом,— пусть любит не отвлеченное понятие о народе, а народ в действительности, в осязаемости; пусть любит живые существа, принадлежащие к народу, и ищет того, что им полезно и нужно. В сфере всенародного слова мы не можем быть полезны народу ничем другим, как употребив это слово орудием общечеловеческого образования. Народ должен учиться, народ хочет учиться; если мы не дадим ему средств и способов учиться на своем языке — он станет учиться на чужом, и наша народность погибнет с образова-

нием народа. И вправе ли мы будем тогда жалеть о ней? Что отраднее: видеть ли народ в невежестве сохраняющим свою народность, или образованным, но потерявшим эту народность? Конечно, при таком выборе придется жертвовать народностью. Но для чего же приносить бесполезную жертву, когда можно совместить и то, и другое, когда это будет и нравственно справедливо?

Нам нужно преподавание науки на нашем родном языке, преподавание не тем, которые уже привыкли не только говорить, но и мыслить на общерусском языке, но тому народу, для которого родной язык до сих пор — удобнейшая и легчайшая форма передачи и выражения мыслей. Вместо повестей, комедий, стихов нужны научные книги. Разумеется, в выборе следует быть благоразумным. Смешно было бы, если бы кто-нибудь перевел на южнорусский язык «Космос» Гумбольдта [2] или «Римскую историю» Момзена [3]: для такого рода сочинений еще не пришло время. Надобно ограничиться элементарным изложением научных знаний, необходимых для первого образования. Таким образом, кроме букварей в настоящее время необходимы для народа: краткая священная и церковная история, катехизис, отрывки из поучений святых отцов церкви [4], из житий любимых народом святых [5] и объяснение богослужения. Что бы ни говорили модные прогрессисты [6], которым кажется удобным навязать народу материализм [7],— народ с омерзением отвернется от их учения, коль скоро заметит, что прежде всего под видом этого учения хотят посягать на святыню его сердца. Народ южнорусский способен с любовью принимать образование, если оно ему будет даваться в православно-христианском духе. Православное христианство [8] было в продолжение многих веков основою его нравственной силы; за православие страдали его предки; православие слилось с его существом; да и самое православие южнорусского народа гораздо духовнее, жизненнее, внутренно сильнее, чем некоторые полагают, и не состоит, как часто у великорусов, в соблюдении одних внешних обрядов. Во всяком случае, если бы мы сами в этом отношении стояли под влиянием иных взглядов, то все-таки не смеем подкидывать насильственно народу чуждые ему нравственно-религиозные или иррелигиозные начала, противные тем, с которыми он родился, сросся, сжился. Когда его умственный кругозор расширится, тогда он сам выработает себе сообразную сферу идей на основании новых для него данных в природе. За сферою религии должно следовать знакомство с природою: надобно написать для народа арифметику, космографию, географию и удобочитаемые сочинения, которые бы знакомили его с важнейшими сторонами естествознания вообще. Вместе

с тем надобно составить грамматику родного языка, по которой бы народ ознакомился с построением человеческого слова. Наконец, надобно написать книжечку, в которой сообщить народу главные основания его положения в государстве и его юридических прав. Этим пока можно ограничиться. Истории, вопреки некоторым, мы не считаем нужным вводить в этот план первоначального воспитания. История есть такая наука, которая требует уже большего запаса предварительных сведений и значительной степени развития: без того она бесполезна. Книги, сочиненные для народа, должны быть написаны так, чтобы они читались, а не вызубривались, понимались, а не вдалбливались; сведения пусть укладываются в голове учащихся процессом часто повторяемого чтения, размышления, пересказывания другим и толков о прочитанном.

Вот, по нашему мнению, чем бы следовало заняться теперь южнорусским писателям, а люди состоятельные, живущие в Малороссии, пусть покажут свою любовь к народу на деле, приняв на свой счет издания таких сочинений и заведение училищ, где бы дети поселян приобрели воспитание на родном языке.

Против нашего проекта восстанут те защитники государственного единства, которые думают, что для спокойствия государства необходимо насильственно привести к одному знаменателю все народные обычаи и приемы жизни. Но государство и народ — не одно и то же. Государство есть необходимая внешняя форма соединения обществ и может быть составлено из многих народов, которые, в государственном смысле, все вместе составляют одно тело, но во внутренней жизни каждый пребывает самобытным целым. Не смешивая себя с народом, государство не должно предпочитать одного из нескольких подвластных себе народов и ставить его выше других, но равным образом охранять порядок их взаимных отношений и не мешать свободному развитию каждого из них. Для власти, выражающей государственное начало, обычаи и особенности народов должны быть в равной степени законны, и нравственные требования жизни каждого из них не должны встречать препятствий. Ложно думать, будто при таком разнообразии может порваться связь, соединяющая народы. Если государство станет на точку сознания права народностей, то каждая народность будет естественно видеть в связи с другими залог своего благосостояния. Зачем народу желать отторгаться от государства, когда это государство его удовлетворяет? Ведь без власти обществу существовать нельзя; вырвавшись из государства, нужно будет творить новое государство... Для чего же ломать прежнее, когда оно удовлетворительно? Коль скоро государственное начало, соеди-

няя под собою несколько народов, будет соблюдать только взаимную связь между ними с одинаковым уважением ко всем народностям вместе и к каждой относиться не как ко второстепенной, подчиненной, низшей, выше которой есть господствующая, а как к самобытной, самоправной, тогда не может быть недовольства к государству, ни вражды к другим, вместе соединенным народностям, если бы даже в коренных основаниях народностей не было органической связи. Но такого расторжения никак нельзя ожидать между южнорусской и великорусской народностями, потому что они соединены не только по принципу государственной необходимости, но связаны и духовным родством веры и происхождения. Возможно ли ожидать расторжения там, где разделенные насильственными обстоятельствами в продолжение веков стремились к взаимному соединению? Возможно ли это расторжение тогда, когда во всем славянском мире чувствуется и сознается братская взаимность и стремление к соединению? Только при глубоком незнании смысла нашей прошедшей истории, при непонимании духа и понятий народных можно дойти до нелепых опасений расторжения связи двух русских народностей при их равноправности.

Русское государство в его первобытном зачине возникло не по насильственным побуждениям, и хотя впоследствии чуждое завоевание вызвало элемент насильственной централизации, но древние свободные начала самоправности народов, входящих в государственный круг, не оставались мертвыми. После соединения Украины с Москвою московское государство оказывало уважение к принципу местной своеобразности Малороссии и признавало, что малороссияне должны пребывать по их черкасским обычаям. Отклонений, правда, было много, некоторые были очень резки, но принцип признания малороссийской народности оставался и признавался. Только уже в последние времена влияние европейских идей — сочетания государственного единства с единством народности — заронило и у нас несправедливую мысль, что поддержка южнорусской народности и развитие южнорусского языка могут быть вредны для государственной цельности. Откинуть принятое извне (и там уже, откуда оно занято, сделалось оно несостоятельным и признается таким) не будет опасно в настоящее время. Народ южнорусский своим уважением к законности и порядку, своим постоянным сознанием необходимости органической связи с великорусским заслужил, кажется, от власти столько доверия, чтобы не считали его языка и саморазвития зловредным для цельности государства.

Есть другая опасность для нашего проекта — это наша уже не южнорусская только, но всероссийская лень и апатия к истинно полезному труду и действительно высокому подвигу. Писать повести и стишки часто бесцветные, пустые, «з чорнобровими дівками, буйним вітром, могилами, степами і зозулями» гораздо легче, нежели предаться предварительному изучению и трезвому труду для составления научных книг, необходимых народу; также точно и наши состоятельные народолюбцы охотнее оденутся для забавы в квазинациональный костюм, ввернут в свою речь два-три малороссийских выражения, поспорят о достоинствах Шевченко, чем уделят рубль-другой из своих доходов на дело общественного образования. Дай Бог, чтобы мы ошибались; дай Бог, чтобы нас обличили в несправедливости этих слов — не словами, а делом. Тогда и все предыдущие сочинения наших даровитых писателей будут иметь важное значение предварительной обработки народного слова и приготовления его для народного образования. Если же, сохрани Бог, станется так, как мы опасаемся, тогда наше стремление к возрождению народности не более как мода на народность, не имеет корня в жизненных потребностях, и нашей южнорусской народности суждено погибнуть.



МАЛОРУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Малорусская литература — явление недавнее, именно потому, что она имеет исключительно народный характер. И у нас, как и везде, прежде считалось непреложным, что язык книжный должен быть особым языком от разговорного, а писатель, берясь за перо, настраивал себя на такую речь, какой сам не употреблял в простом разговоре. У нас сыздавна был книжным языком славяноцерковный; писать казалось возможным только на нем; язык живой врывался в него невольно, но всегда писатель старался держаться, по возможности, книжного склада речи. Можно сказать, что литературный язык на Руси изменялся по мере большего невежества в славяноцерковном языке; писатели сбивались на просторечие против собственного желания. В южной и западной Руси, политически отделенной от северной и восточной, славяноцерковный язык стал уступать другому языку литературному, но также и народному, хотя и состоявшему в большей близости к последнему, чем древний славяноцерковный. Это была ученая смесь славяноцерковного, польского и живого русского, под работою туземных грамматиков и риторов получившая своеобразную форму. Язык этот назывался русским и послужил для значительного количества богословско-полемических сочинений, актов, писем и исторических повествований. Ученые составляли для него словари и грамматики. При более тесном сближении Малороссии с Великороссиею этот книжный язык уступил место другому, созданному Ломоносовым и развившемуся последовательною работою и дарованиями русских писателей. Он был ближе к народному великорусскому по выговору, по строению, но отличался от него множеством слов и оборотов, взятых из славяноцерковного и выкованных писателями, усвоившими формы и способ выражения из иностранных языков, древних и новых, так что литературное развитие удаляло его от народного, а не приближало; для Малороссии он был искусственен более, чем для великорусов, и более далек от тамошней народной речи. Высший класс малорусского народа, который был сравнительно обра-

зованнее прочей массы, усваивал этот язык сначала на письме, потом и в живой речи, хотя долго не оставлял в домашнем быту своего прадедовского, народного. Малорусский простолюдин почти не понимал его. Говоря с последним, малорус высшего класса и образования поневоле опускался до языка простолюдина, потому что иначе они бы не могли объясниться друг с другом, но писать на языке простого народа долго казалось большинству решительно невозможно.

Но в образованном мире начался переворот. С распространением просвещения почувствовались недостатки исключительной книжности; стали приближаться к живой речи, старались излагать на письме мысли приблизительно тому, как они излагались в разговоре; то был покамест далекий идеал; дело шло медленно, так же медленно, как образование масс народа и слияние его сословий, и до сих пор это литературное дело далеко не доведено до конца: мы все-таки пишем и даже говорим между собою не так, как остальная масса народа. Заметив здесь это обстоятельство, мы, однако, понимаем, что при малом количестве образованных людей в сравнении со всем народонаселением, лишенным всяких средств к образованию, разница в языке образованного класса от языка народной массы неизбежна, когда простолюдину незнакомы понятия и предметы, требующие незнакомых для него слов и оборотов; но, кроме того, разница эта зависит еще и от того, что мы пишем и говорим отлично от народа даже и тогда, когда о том же самом у народа есть готовый склад речи. Тем не менее XIX век все-таки отличается тем, что язык книжный стремится слиться с разговорным, является потребность, чтобы склад речи образованного человека и простолюдина был в сущности одинаков. Если мы многое можем дать простолюдину, знакомя его с предметами, понятиями и образом жизни высшего человеческого развития, то со своей стороны и от него можем заимствовать немалое: именно живость, простоту и правильность речи, что, без сомнения, и есть правильная, истинная грамматика языка, которая указывает формы, созданные безыскусственною природою, свободным течением народной жизни, а не вымыслом кабинетного ученого. Вероятно, с развитием просвещения в массах произойдет этот желанный обмен. Народ расширит свой кругозор сведениями, добытыми наукою, а сама наука может заимствовать от народа более простой и живой способ выражения.

Упрощение языка будет последствием широкой образованности. По нашему мнению, первым шагом к этому великому последствию было то, что простолюдин в литературе перестал подвергаться полному невниманию; его быт, нравы, понятия, верования, его песни и сказки, его язык стали предметом

исследования и изображения. Идея народности вступила в литературу.

С появлением этой идеи на Руси стали изучать русского простолюдина, дорожить его речью, знать ее и владеть ею уже стало достоинством. Поэтому и в Малороссии обратились к тому же. Но тут оказалось, что в этом русском крае господствует в народе совсем иная речь, отличная от той, которая слышится в других краях, речь, отпечатлевшая на себе иначе прожитую жизнь в течение протекших веков. Простолюдин-малорус оказался очень непохожим на простолюдина-великоруса, хотя по главным основным чертам и тот, и другой принадлежат к одному народному дереву. Поэтому, вступая своею особою в число предметов, изображаемых литературою, простолюдин-малорус естественно должен был принести с собою особую ветвь литературы с своеобразною речью. Когда одни писатели довольствовались тем, что старались изобразить его на общерусском языке, другие находили такой способ недостаточным, видели в русских сочинениях, изображавших малорусскую жизнь, как бы переводы с какого-то другого языка и притом переводы редко удачные, и обратились к живой речи народной малорусской, стали вводить ее в литературу, и таким путем возникла малорусская литература в наше время.

Начало ее положено Котляревским в первых годах текущего столетия. По господствовавшему тогда образу воззрений, речь мужика непременно должна была смешить, и, сообразно с таким взглядом, Котляревский выступил с пародиею на «Энеиду» Вергилия, составленною по-малорусски, где античные боги и герои изображены действующими в кругу жизни малорусского простолюдина, в обстановке его быта, и сам поэт представляет из себя также малорусского простолюдина, рассказывающего эти события. Но эта пародия возымела гораздо большее значение, чем можно было ожидать от такого рода литературных произведений. На счастье Котляревскому, в малорусской натуре слишком много особенного, ей только свойственного юмора, и его-то вывел Котляревский на свет, желая позабавить публику; но этот народный своеобразный юмор оказался, независимо от пародии, слишком свежим и освежающим элементом на литературном поле. Сам автор был человек в высокой степни талантливый. Несмотря на то, что он для своего произведения избрал почти несвойственный малорусской поэтической речи четырехстопный ямб [1], каким в обилии писали тогда русские поэты, «Энеида» имела громадный успех, и Котляревский открыл собою целый ряд многих талантливых писателей. Не ограничиваясь «Энеидой», Котляревский написал еще две драматические

пьесы: «Наталку Полтавку» и «Москаля-чарівника». Обе эти пьесы долго игрались на сцене в Малороссии, а последняя и в столицах, где она до сих пор остается единственным малорусским драматическим произведением, не сходящим со сцены. И правду сказать: эта небольшая пьеса, сюжет которой заимствован из народной сказки, не встретила у нас до сих пор еще ничего такого, что бы стало выше ее по достоинству, в качестве простонародной комедии. «Наталка» очень любима в Малороссии, песни из нее распространились до того, что сделались почти народными.

За Котляревским явился другой талантливый писатель: Петр Петрович Артемовский-Гулак. От него осталось только несколько стихотворений, но зато они приобрели чрезвычайную популярность, и можно встретить много малорусов, знающих большую часть из них наизусть. Подобно Котляревскому и Артемовский-Гулак сперва имел намерение посмешить, позабавить — и начал пародиями на оды Горация [2], приспособляя воззрения римского поэта к понятиям малорусских поселян. Из написанных им, кроме того, стихотворений, видное место занимает «Пан Твардовский», баллада [3]. Сюжет ее тот же, что и в балладе с таким же названием, написанной по-польски Мицкевичем, но малорусский вариант отличается большею образностью и народным комизмом, чем польский. Из нескольких басен, написанных им, «Пан та собака» по художественности, по глубине мысли и народному колориту занимает высокое место, тем более, что она выражает болезненное, но сдержанное чувство народа, безвыходно терпевшего произвол крепостничества. Артемовский-Гулак был редкий знаток самых мельчайших подробностей народного быта и нравов и владел народною речью в таком совершенстве, выше которого не доходил ни один из малорусских писателей. Нельзя не пожалеть, что этот истинно талантливый писатель рано покинул свое поприще. В старости он снова было обратился к нему, но последние его произведения далеко уступают первым.

Время тридцатых и начала сороковых годов настоящего столетия ознаменовались появлением произведений Григория Федоровича Квитки, писавшего под именем Основьяненко. Квитка начал свою литературную деятельность на малорусском языке уже в преклонных летах, постоянно проживая на хуторе близ Харькова, в общении с народом. Кроме повестей, писанных по-русски и помещенных в «Современнике» [4] и «Отечественных записках» [5], Квитка по-малорусски написал двенадцать повестей («Салдацький патрет», «Маруся», «Мертвецький великдень», «Добре роби — добре й буде», «Конотопська відьма», «От тобі й скарб», «Козир-дівка»,

«Перекоти-поле», «Сердешна Оксана», «Пархимове снідання», «Божі діти», «Щира любов» *) и пять драматических произведений («Шельменко-писарь», «Шельменко-денщик», «Сватання на Гончарівці», «Щира любов», «Бой-жінка», последняя не была напечатана, но игралась на харьковской сцене). Трудно определить превосходство одной его повести перед другою, потому что каждая имеет свои достоинства и представляет то ту, то другую сторону народного быта, нравов и взглядов. Если в «Солдатском портрете» Квитка, описывая сельскую ярмарку, рисует простодушие поселянина до того комически, что возбуждает смех в самом серьезном читателе, то в «Марусе», «Сердечной Оксане» и «Божих детях», при разнообразии отношений и положений, выражает такую полноту, глубину и нежность народного чувства, что выжимает слезу у самого веселого и беспечного. В повестях «Конотопська відьма», «От тобі й скарб», «Мертвецький великдень» он выставляет самые затейливые фантастические представления; в повестях «Добре роби — добре й буде», «Перекоти-поле» изображает народные нравственные понятия; в «Козырьдивке» выводит отношения, в которых народная сельская жизнь сталкивается с властью и администрациею, и везде является он верным живописцем народной жизни. Едва ли кто превзошел его в качестве повествователя-этнографа, и в этом отношении он стоит выше своего современника Гоголя, хотя много уступает ему в художественном построении. Из его драматических произведений комическая оперетка «Сватанье на Гончаровке» отличается верным и талантливым изображением домашних нравов подгородного народа; пьеса эта имела большой успех на харьковской сцене и в других местах, а также во Львове. Чересчур местный интерес этой пьесы не дал ей места на столичной сцене, но, кажется, недостаток артистов, знающих малорусский язык и малорусскую жизнь настолько, чтобы исполнить эту пьесу, был главною причиною непоявления ее на столичной сцене. Несколько лет тому назад «Сватанье» было исполнено любителями в Пассаже и было встречено большим восторгом. Квитка имел громадное влияние на всю читающую публику в Малороссии; равным образом и простой, безграмотный народ, когда читали ему произведения Квитки, приходил от них в восторг. Не помешали успеху творений талантливого писателя и литературные приемы, чересчур устарелые, ни то, что у него господствует

* Последние две почему-то не вошли в последнее издание его литературных сочинений, но мы когда-то читали их, получив от самого автора в рукописи; из повести «Щира любов» Квитка потом составил драму, которая по достоинству много уступает повести того же содержания.

слободское наречие, отличное от наречия других краев Малороссии. Не только в русских юго-западных губерниях, но и в Галиции, где наречие уже значительно разнится в мелочах от харьковского, сочинения его читались с наслаждением, как свое родное. Великорусские критики упрекали его в искусственной сантиментальности, которую он будто навязывает изображаемому народу, но именно у Квитки как этого, так и ничего навязываемого народу нет; незаслуженный упрек происходит оттого, что критики не знали народа, который изображал малорусский писатель.

Одновременно с Квиткою писали стихотворения по-малорусски Гребинка, Боровиковский, Афанасьев-Чужбинский [6], Метлинский (Амвросий Могила), Писаревский, Петренко, Корсун, Щоголев [7] и др. Все они были более или менее люди не бездарные, но никто из них не обладал талантом настолько, чтобы составить эпоху в молодой литературе. Это суждено было Тарасу Григорьевичу Шевченко.

До Шевченко малорусская литература ограничивалась изображением народного быта в форме повестей и рассказов, отчасти в форме драмы, или стихотворениями в народном тоне. Сам Квитка, с его уменьем воспроизводить народную жизнь, не шел далее простого изображения. Выраженные им чувства и воззрения народа ограничиваются тем, что действительно можно было талантливому наблюдателю подметить во внешнем проявлении у народа и только. Народ у Квитки не смеет подняться выше обычных условий, если иногда он и заговаривает о своей боли, то очень несмело и не дерзает помышлять ни о чем лучшем. Народность Квитки, как и вообще тогдашних народоизобразителей,— это зеркало, наведенное на народный быт; по мере того, каково это зеркало, в нем с большею или меньшею верностью и полнотою отражается то, что есть в данный момент. Но Шевченко был сам простолюдин, тогда как другие более или менее были паны и панычи, любовавшиеся народом, иногда в действительности любившие его, но в сущности, по рождению, воспитанию и стремлениям житейским, не составлявшие с народом одного целого. Шевченко в своих поэтических произведениях выводит на свет то, что лежало глубоко на дне души у народа, не смея под тягостью внешних условий показаться,— то, что народ только смутно чувствовал, но не умел еще облечь в ясное сознание. Поэзия Шевченко — поэзия целого народа, но не только та, которую сам народ уже пропел в своих безыменных творениях, называемых песнями и думами: это такая поэзия, которую народ сам бы должен был запеть, если бы с самобытным творчеством продолжал далее петь непрерывно после своих первых песен; или, лучше сказать, это была та поэзия,

которую народ действительно запел устами своего избранника, своего истинно передового человека. Такой поэт, как Шевченко, есть не только живописец народного быта, не только воспеватель народного чувства, народных деяний — он народный вождь, возбудитель к новой жизни, пророк. Стихотворения Шевченко не отступают от формы и приемов малорусской народной поэзии: они глубоко малорусские; но в то же время их значение никак не местное: они постоянно носят в себе интересы общечеловеческие. Шевченко не только малорусский простонародный поэт, но вообще поэт простого народа, людской громады, подавленной издавна условиями общественной жизни и вместе с тем чувствующей потребность иных условий и уже начинающей к ним стремиться, хотя еще и не видящей верного исхода, а потому нередко впадающей в отчаянье, грустной даже и тогда, когда ей в душу заглядывает упование далекого будущего. «Мы веруем твоему слову, о Господи!»,— восклицает в одном из стихотворений малорусский певец,— «восстанет правда, восстанет свобода, и Тебе Единому поклонятся все народы вовеки, но пока еще текут реки, кровавые реки!». Понятно, что крепостное иго, тяготевшее над народом, встречало в Шевченко ожесточенное негодование. «Видишь ли,— говорит он в другом своем произведении,— в этом раю снимают с калеки заплатанную свитку для того, чтобы одеть недорослых княжичей; там распинают вдову за подати, берут в войско единого сына, единую подпору; там под плетнем умирает с голода опухший ребенок, тогда как мать жнет на барщине пшеницу, а там опозоренная девушка, шатаясь, идет с незаконным ребенком: отец и мать отреклись от нее, чужие не принимают ее, нищие даже отворачиваются от нее... а барчук... он не знает ничего: он с двадцатою по счету (любовницею) пропивает души. Видит ли Бог из-за туч наши слезы, горе? Видит и помогает нам столько же, сколько эти вековечные горы, покрытые человеческою кровью!». Не удивительно, что, живя и действуя в период строжайшего сохранения существующего порядка, малорусский поэт, дерзнувший открыть завесу тайника народных чувств и желаний и показать другим то, что гнет и страх приучили каждого закрывать и боязливо заглушать в себе, осужден был судьбою на тяжелые страдания, которых отголоски резко отозвались в его произведениях. Быть может, с тех пор, как народ освободился от одного из бремен, лежавших на нем — крепостного рабства,— с тех пор, как Россия вообще уже вступила на путь преобразований, такой поэт, как Шевченко, не может повториться; дальнейшие улучшения в жизни народа, дальнейшее его развитие должны происходить посредством умственного труда и гражданской доблести,

а не поэтических возбуждений; иные предметы, иные приемы будут вдохновлять грядущих поэтов, но для Шевченко навсегда останется место в плеяде великих певцов славянского мира. В художественных приемах он уступает таким поэтам нашего племени, как Пушкин и Мицкевич, как уступал им вообще по воспитанию, хотя этот недостаток и значительно восполнялся силою его творческого гения, но по животворности его идей, по всеобъемлемости чувства, по естественности и простоте Шевченко превосходит их. Его значение в истории — не литературы, не общества, а всей массы народа. Если новые условия жизни, великие перевороты и целый ряд иного рода событий унесут с лица земли малорусскую народность, история обратится к Шевченко всегда, когда заговорит не только об угаснувшей малорусской народности, но и вообще о прошлых судьбах русского народа. Если когда-либо потомки долго страдавшего, униженного, умышленно содержимого в невежестве мужика будут пользоваться полною человеческою свободою и плодами человеческого развития, судьбы, прожитые их прародителями, не угаснут в их воспоминаниях, а вместе с тем они с уважением будут вспоминать и о Шевченко, певце страданий их предков, искавшем для них свободы — семейной, общественной, духовной, вместе с ними и за них терпевшем душою и телом, мыслию и делом.

Одновременно с Шевченко писал по-малорусски Пантелеймон Александрович Кулиш, столько же талантливый повествователь, сколько и превосходный этнограф. Его «Записки о Южной Руси» могут служить лучшим образчиком этнографических трудов. Из числа писанных им повестей, по нашему мнению, первое место занимает исторический роман «Чорна рада». По художественности и верности картин это одно из лучших произведений в своем роде вообще в русской литературе и единственное в малорусской. Язык Кулиша отличается благородством и старательною отделкою: вообще видно постоянное стремление поднять его уровень и сделать доступным для предметов и понятий, стоящих выше быта поселянина. Кроме прозы, Кулиш пробовал писать и стихи, которые плавны и звучны, но по силе вдохновения далеко уступают Шевченковым.

В 1857 году выступила на литературном поприще женщина-писательница под псевдонимом Марко Вовчок. Ее небольшие рассказы из народной жизни, изданные в свет под общим названием «Оповідання», отличаются высокою художественностью построения, глубиною мысли и чувства и верностью красок. Малорусская читающая публика отнеслась к этим произведениям с большим сочувствием и уважением.

В 1861-62 годах в Петербурге издавался Василием Михайловичем Белозерским[8] журнал «Основа»[9], посвященный Малороссии. Кроме разных статей, относящихся к малороссийскому краю в историческом, этнографическом, экономическом и статистическом отношениях, журнал этот наполнялся многими повестями, рассказами, стихами и заметками, писанными по-малорусски, и вызвал к литературной деятельности несколько даровитых писателей, как, например, Глебова[10], Чайку[11], Нечуй-вітра[12], Олексу Стороженко[13], Руданского[14], Кулика[15], Кухаренко[16], Мордовцева[17], Номиса[18], Носа[19], Олельковича[20] и других. Рассказы Олексы Стороженко, изданные впоследствии особо в двух томах, очень замечательны по талантливому изображению малорусского быта, превосходному языку и народному юмору.

Но журнал «Основа», давший, бесспорно, большой толчок литературной малорусской деятельности, не мог долго существовать по малости подписчиков, что, во всяком случае, указывало на недостаток сочувствия в высшем классе Малороссии. Это одно уже, кроме других соображений, указывало, что для малорусской письменности нужен иной путь. Изобразительно-этнографическое направление[21] исчерпывалось; в эпоху, когда все мыслящее думало о прогрессе, о движении вперед, о расширении просвещения, свободы и благосостояния, оно оказывалось слишком узким, простонародная жизнь, представлявшаяся прежде обладающею несметным богатством для литературы, с этой точки зрения, являлась, напротив, очень скудною: в ней не видно было движения, а если оно в самом деле и существовало, то до такой степени медленное и трудно уловимое, что не могло удовлетворять требованиям скорых, плодотворных и знаменательных улучшений, какими занята была мыслящая сила общества. Стихотворство еще меньше возбуждало интереса. Буйные ветры, степовые могилы, казаки, чумаки, чорнобриви дивчата, зозули, соловейки, барвинковые веночки и прочие принадлежности малороссийской поэзии становились избитыми, типическими, опошленными призраками, подобными античным богам и пастушкам псевдоклассической литературы или сентиментальным романам двадцатых годов, наполняющим старые наши «Новейшие песенники». Поднимать малорусский язык до уровня образованного, литературного в высшем смысле, пригодного для всех отраслей знания и для описания человеческих обществ в высшем развитии была мысль соблазнительная, но ее несостоятельность высказалась с первого взгляда. Язык может развиваться с развитием самого того общества, которое на нем говорит; но развивающегося общества, говорящего малороссийским языком, не существовало; те немногие,

в сравнении со всею массою образованного класса, которые, ставши на степень высшую по развитию от простого народа, любили малорусский язык и употребляли его из любви, те уже усвоили себе общий русский язык: он для них был родной; они привыкли к нему более, чем к малорусскому, и как по причине большего своего знакомства с ним, так и по причине большей развитости русского языка пред малорусским, удобнее обращались с первым, чем с последним. Таким образом, в желании поднять малорусский язык к уровню образованных литературных языков было много искусственного. Кроме того, сознавалось, что общерусский язык никак не исключительно великорусский, а в равной степени и малорусский. И в самом деле, если он, по формам своим, удалялся от народного малорусского, то в то же время удалялся, хоть и в меньшей степени, от народного великорусского; то был общий недостаток его постройки, но в этой постройке участвовали также малорусы. Как бы то ни было, во всяком случае язык этот был не чужд уже малорусам, получившим образование, в равной степени, как и великорусам, и как для тех, так и для других представлял одинаково готовое средство к деятельности на поприще наук, искусств, литературы. При таком готовом языке, творя для себя же другой, пришлось бы создать язык непременно искусственный, потому что, за неимением слов и оборотов в области знаний и житейском быту, пришлось бы их выдумывать и вводить предумышленно. Как бы ни любили образованные малорусы язык своего простого народа, как бы ни рвались составить с ним единое тело, все-таки, положа руку на сердце, пришлось бы сознаться, что простонародный язык Малороссии — уже не их язык, что у них уже есть другой, и собственно для них самих не нужно двух разом.

Приходя к таким выводам, малорусы, сообразуясь с господствовавшим в те годы стремлением распространять всеми возможными средствами просвещение, находили, что выработанный до известной степени народный малорусский язык может послужить превосходным двигателем общенародного образования, и принялись писать по-малорусски элементарные научные книги с целью ознакомления народа с плодами образованности. Таким образом написана была книга, где давались элементарные понятия о природе, под названием «Дещо про світ Божий», издан был первый выпуск Священной истории и арифметики. Изготовлено было в разных местах два перевода святого Евангелия. Были и другие работы. Мысль эта нашла великое сочувствие во всех концах малорусского мира. Выпуск Священной истории, менее чем в продолжение полугодия, разошелся в количестве более

шести тысяч экземпляров. Но тут поднялись подозрения, обличения и обвинения. Московская газета, поддерживаемая некоторыми корреспондентами из Малороссии, находила в этом предприятии умыслы на отторжение Малороссии от русской империи, сродство с польскими интригами, одним словом, преступные намерения. И вот — найдено было уместным преградить всякий дальнейший ход этому делу. То было в 1863 году; с тех пор малорусская литература перестала существовать в России *. В глазах ревнителей государственной целости и народного единства России все, писанное по-малорусски, стало представляться признаком измены, мятежа, попыток к разложению отечества. В сущности же, на деле не было и тени ничего подобного. Малорусы, желавшие ввести малорусский язык в первоначальное образование народа, не руководились никакими другими видами, кроме убеждения, что язык природный, как говорится, всосанный с материнским молоком, был более чем легчайшим средством для передачи начатков образования, чем тот, который был чужд народному уху, как по словам и оборотам, так и по выговору. Если было сочтено уместным переводить Священное Писание с церковнославянского на русский, то тем же самым казалось вполне уместным перевести его по-малорусски, потому что на русском языке оно менее понятно, чем на славяноцерковном. Никто не думал, чтобы первоначальное образование, полученное малорусами на своем природном языке, могло изгнать и устранить из Малороссии язык общерусский; напротив, существовала уверенность, что, получив некоторые сведения на своем наречии, малорус с большею охотою пожелает читать по-русски и скорее научится русскому языку, приобревши уже до этого некоторую подготовку и развитие. Таковы были виды тех, которые проводили мысль о применении малорусского языка к делу народного образования, а не какие-либо иные. Конечно, для тех, которые не считают народного образования первою насущною потребностью, которые не видят особенной беды в том, если народ долгое время, может быть, столетия и долее, будет коснеть в невежестве, важность народного наречия в деле первоначального развития не может быть вопросом; но те, которые не менее малорусов, любителей своего народного слова, искренно, горячо желают просвещения и расходятся с последними только в том, что считают возможным делом для малорусского простолюдина легко и скоро полу-

* Кое-какие произведения, появлявшиеся с этих пор до настоящего времени, проходили бесследно. Только опера «Запорожец за Дунаем», хотя небогатая по содержанию, но сценичная, нравилась несколько времени столичной публике, а потом была оставлена.

чить первоначальное образование на литературном русском языке, должны не ограничиваться одними теоретическими предположениями, а познакомиться с этим вопросом в области опыта. В Малороссии есть школы, и малорусы учатся по-русски; надлежит беспристрастно и точно разрешить вопрос: как широко подвинулось просвещение в народной массе и легко ли оно достается? Разрешение этого вопроса будет ответом и на то, справедливы ли были малорусы, хотевшие употребить народное наречие орудием легчайшего распространения просвещения в массе народа, или же они ошибались?



МОЕ УКРАИНОФИЛЬСТВО В «КУДЕЯРЕ»

В 81-м № «Киевлянина»[1] напечатана статья «Хлопоманы то же ли, что хохломаны?». Автор, воюя с так называемыми украинофилами, по русской пословице: «с больной головы на здоровую», счел нужным, как говорится, бросить камешек в мой огород и задеть мою историческую хронику «Кудеяр», помещенную в «Вестнике Европы»[2] нынешнего года. Искать добра малорусской ветви русского народа следует, между прочим, по словам автора, «не в Кудеярах, написанных на тему: выставить в наклад исторической правде и несомненной даровитости и учености самого автора великорусов какими-то кровожадными людоедами, в сравнении с татарами и казаками». Итак, по приговору критика «Киевлянина», «Кудеяр» написан с целью выставить великорусов людоедами, в сравнении с татарами и казаками, да еще и фальшиво написан, «в наклад исторической правде!». Такой взгляд на моего «Кудеяра» я уже встретил в «Биржевых ведомостях», где приписывали украинофильским тенденциям то обстоятельство, что Вишневецкий является в моей хронике светлою личностью в сравнении с Иваном Грозным. 〈...〉

На каком же основании отыскивают господа критики в авторе «Кудеяра» предвзятые идеи, честимые ими хохломанскими? Если это так, то действительно ли я выставил изображенных мною лиц «в наклад исторической правде»? О князе Димитрии Вишневецком история сообщает немного сведений. Мы знаем только, что этот предводитель днепровских казаков мужественно бился против крымцев на Хортице, потом предложил свои услуги московскому царю Ивану Грозному в надежде, что московский государь двинется на Крым так же решительно, как перед тем он ходил на Казань; но когда царь Иван повел свои дела иначе и стал свирепствовать в государстве над подданными христианами вместо того, чтобы воевать врагов Христовой веры и русского народа, Вишневецкий ушел от него в литовские владения, а потом со своими казаками отправился в Молдавию, был побежден, взят турками в плен и замучен в Константинополе, показавши в минуты смерти необыкновенную силу духа и преданность Христовой вере. Более почти ничего не знаем о нем. Никаких черных дел не сохранилось за ним в истории, а его страдания за веру и муче-

ническая смерть остались не только в исторических свидетельствах, но и в народной памяти: будучи в земной жизни одним из первых по времени героев казацкого периода южнорусской истории, он сохранился в народных песнях под именем казака Байды. Что же можно было сказать об этой личности и можно ли было представить ее с какими-либо иными чертами, а не с теми, какие сохранила нам о нем история и народная память? Неужели не было бы «в наклад исторической правде» выдумывать за Вишневецким небывалые, дурные поступки ради того, чтобы он не показался лучше великорусских людей своего времени, и делать это единственно для того, чтобы кто-нибудь не заподозрил автора хроники в хохломанстве? С другой стороны, о личности Ивана Грозного сохранилось множество и русских, и иностранных свидетельств, несомненно показывающих, что это было чудовище, какому подобного едва ли представляет какая-нибудь история, перед деяниями которого бледнеют даже злодеяния Калигулы [3], Нерона [4], Гелиогабала [5] и других римских тиранов. Правда, в недавнее время являлись патриоты, хотевшие то оправдать его злодеяния, то заподозрить некоторые сказания о них истории. До какой степени несостоятельными оказались эти попытки, я не считаю уместным здесь распространяться, отсылая желающих знать мой взгляд на этот вопрос к моей статье о личности Ивана Грозного, напечатанной назад тому три года в «Вестнике Европы». Тот же взгляд на эту личность, который выразил я в моей ученой статье, сохранился и в моей хронике. Правилен ли этот взгляд или нет, представляю судить каждому по желанию; но все злодеяния, пытки и казни, изображенные мною в «Кудеяре», не выдуманы мною: все эти черты можно найти в источниках об эпохе Грозного, все они даже вошли в историю Карамзина. Я в своей хронике не сочинял в этом отношении ровно ничего: нет ни одного мучительства, мною приведенного, которое бы нельзя было подтвердить источниками, и на многие из них можно указать, цитируя страницы истории Карамзина. Во всей моей хронике не приводится ни одного собственного имени, мною самим выдуманного, и потому-то я назвал «Кудеяра» не повестью, а хроникою. Во всем «Кудеяре» критик может найти уклонение от исторической правды только внешней, но внутренняя правда сохраняется очень строго, а если кто найдет что-нибудь погрешающее против этой внутренней исторической правды, то пусть укажет мне на то фактически. Я называю внутреннею правдою верность в изображении быта, нравов, понятий, побуждений, характера действий лиц в изображаемую эпоху. Что же касается до нарушения внешней правды, то в таком произведении, как «Кудеяр», которое не принадле-

жит к чисто ученым по форме сочинениям, никто не станет по справедливости за то меня обвинять. Во всех исторических повестях и романах и вообще сочинениях, которых сюжеты хотя и взяты из истории, но обделанные в беллетристической форме,— везде принято за правило предоставлять автору свободу изложения, при которой он может заставлять исторические лица говорить такие речи, о которых не сохранилось известий в источниках, и даже делать поступки, хотя бы в источниках не значилось этих поступков, лишь бы только вымышленные речи и поступки не противоречили описываемой эпохе и характерам изображенных исторических лиц. В моем «Кудеяре» допущено гораздо менее этой свободы, чем во многих сочинениях такой формы, по справедливости приобревших значение для истории в научном отношении, и потому-то я смело назвал «Кудеяра» не повестию, а хроникою. Наконец, справедливо или несправедливо изобразил я царя Ивана Грозного в мрачном образе тирана, это вопрос, касающийся не более, как исторической личности самого Ивана, а никак не великорусского народа. Между тем противники мои хотят вывести из этого, будто я думал представить великорусов людоедами в сравнении с казаками и татарами. Чтобы указать, до какой степени это обвинение против меня несостоятельно и лживо, стоит только взглянуть на характер других личностей из великорусов, представленных мною в той же хронике. Разве Адашевы [6], Сильвестр [7], Курбский [8] не великорусы и разве я их представил людоедами? Почему хотят видеть только в одном Грозном тип великоруса и почему не обращают внимания на другие личности великорусские, изображенные в светлом виде? Не явная ли здесь натяжка и желание отыскать у меня такие тенденции, какие мне и в голову не приходили? Неужели историка, представляющего в черном виде какого-нибудь Нерона, можно обвинить в том, что он хотел представить всех римлян злодеями и чудовищами? В истории всех народов в мире непременно найдутся личности, возбуждающие отвращение; так неужели изображать их такими, какими они были, значит класть пятно на целый тот народ, в судьбе которого эти отвратительные личности играли роль в свое время? И неужели для чести народа следует лгать и скрывать дурные черты злодеев, по происхождению принадлежащих к этому народу и заклейменных приговором того же народа в его воспоминаниях; а о царе Иване именно можно сказать это: одно название Грозный показывает, что народ не сохранил о нем доброй памяти как о благодушном своем государе; история же сохранила его злые деяния, приобревшие ему его прозвище. И отчего именно на меня обрушивается обвинение за мои взгляды на личность Грозно-

го? Почему о Карамзине, представившем в своей истории Грозного свирепым тираном, а Вишневецкого светлою личностью, не говорят, что он хотел унизить великорусов и представить их, в сравнении с казаками и татарами, людоедами? Отчего не ставят такого же укора графу Толстому [9], в трагедии которого Грозный является в таком же непривлекательном виде, как и у меня? «Биржевые ведомости» даже в моем изображении личности Кудеяра отыскивали какое-то затаенное желание очернить великорусов. Кудеяр злой, потому что он великорус! Он режет ребенка своей жены, он делается разбойником, приводит неверных на Москву — все это потому, что он великорус!! Но, во-первых, Кудеяр у меня является более малорусом, чем великорусом, по крайней мере, по своему воспитанию и юности; он убивает ребенка своей жены еще не крещенного, прижитого от татарина, и притом совершает это убийство под влиянием оскорбления, нанесенного его семье от татар. Эта черта более малорусская, чем великорусская: можем указать на подобный поступок атамана Сірка, по известию в летописи Величко [10] приказавшего перебить захваченных в плен детей, рожденных от татар русскими пленницами. Воюя беспрестанно с неверными, казаки отличались большею к ним злобою, чем великорусы, и истребить некрещеного татарина для них не только не считалось возмутительным злодеянием, но даже признавалось за подвиг. Если Вишневецкий представлен у меня возмутившимся против такого поступка, то это не оттого, что он был казак, а оттого, что по своему развитию стоял выше казацкой толпы и хотел укоренить в ней чувства чести и человеколюбия: Вишневецкий, странствуя по Европе и живя долго в чужих краях, естественно, имел более гуманные взгляды, чем казак, проведший жизнь свою только на берегах Днепра в беспрестанных драках с татарами. Во-вторых, если Кудеяр является под конец разбойником и отступником от веры, то приходит к этому не потому, что он великорус по крови, а вследствие тяжелых оскорблений и мучительств, безвинно нанесенных ему тираном. Это побуждение общечеловеческое: такое явление могло быть и не в России, а везде, и нет причины доискиваться в таком случае происхождения человека, приведенного обстоятельствами к таким печальным поступкам. «Биржевые ведомости» поставили мне в упрек еще ту черту, что Вишневецкий собирался уезжать совсем из московских владений, отозвался о Москве неуважительно, назвавши ее глупою, и в этом видят в авторе предвзятые идеи украинофильства. Но в положении Вишневецкого было вполне естественно и уместно такое выражение, сорвавшееся в припадке негодования и досады: он приехал к московскому царю служить ему, надеялся,

что Москва двинется на Крым с такою же энергиею, как на Казань, и последствием такого подвига будет падение Крымской Орды и расширение пределов русского мира. Вишневецкий истощил все силы, чтобы убедить царя Ивана и его советников предпринять решительный поход для завоевания Крыма, и все его страдания остались напрасными по своенравной прихоти тогдашнего московского властителя, при неумелости и вялости его советников. Вишневецкому ничего не оставалось более, как уходить из той страны, которой он так сердечно хотел служить и в которой не умели его понять и ценить. Если Вишневецкий, в порыве негодования, обругал не одного кого-нибудь, а выразился в собирательном смысле, то это потому, что в тот век господствовал вообще такой способ выражения, что поступки правительства принимались за поступки нации; так, например, когда велась война между Литовским Великим княжеством и Московским государством, то вместо того, чтобы сказать: литовский государь идет войною или московский царь идет войною, говорили: Литва идет, Москва идет. Вкладывая в уста Вишневецкого такой способ выражения, я был верен правилу, соблюденному во всем моем сочинении: заставлять выводимых лиц говорить языком той эпохи, в которой они жили.

Таким образом, все обвинения — будто в моей хронике я имел намерение чернить великорусов — не имеют никакого основания и оказываются чистою клеветою, не берусь решать, умышленною или неумышленною, произошла ли она от намерения очернить меня или от неясного понимания предмета, о котором взялись рассуждать, тем более, что критик, устраняя читателей от вредного влияния «Кудеяров», поучает этих читателей таким истинам, которые автор «Кудеяра» высказал много лет тому назад. «Киевлянин» говорит, что малорусы и великорусы дополняют друг друга своими исторически и географически развившимися особенностями и что истинного добра малорусам и великорусам следует искать в тесном слиянии и взаимодействии этих двух главных народностей. Эта мысль почти в таких же выражениях изложена мною еще в 1861-м году в статье «Две русские народности» *, а «Киевлянин» в 1875 году ставит ее в назидание своим читателям как бы в опровержение (неправильно приписываемых мне) тенденций — тех самых, в каких заподозревали меня и в то время, когда читали упомянутую мною статью о двух русских народностях!

Киев, июля 15-го.

---

* *Те же самые мысли высказаны были и в передовой статье, 65 № «Киевского телеграфа»* [11] от редакции.



МАЛОРУССКОЕ СЛОВО

Правительство в настоящее время нашло возможным подвергнуть пересмотру законоположение о печати, конечно, с целью дать возможно больший простор интеллигентному движению в русском обществе. Считаю не лишним коснуться по этому поводу одного вопроса, который никак не следует оставлять без внимания.

С 1876 года все, что относилось к малорусской народности, стало испытывать затруднения к появлению в печати. Издание всякой книги, написанной на малорусском наречии, обставлялось препятствиями и требовало сношения с главным управлением по делам печати; подобные затруднения ложились и на малорусские книги, печатаемые в Галичине, относительно их доставки; затруднялось даже издание музыкальных нот для малорусских песен. Даже в чисто русских сочинениях приведение малорусских речей возбуждало у цензоров сомнение и потребность обращаться за разрешением в главное управление по делам печати. Сообразно со всем этим, местные власти, как мы узнаем из газет, не разрешали спектаклей с пьесами на малорусском наречии и концертов с пением малорусских песен. Между тем прежде, издавна ничего подобного не бывало, и малорусская народность с своим наречием, господствующая почти на всем юге империи, находила себе место во всех литературных родах, в произведениях беллетристических, во всех исторических, археологических, филологических, этнографических исследованиях невозбранно, наравне со всеми народностями Российской империи. Сколько нам известно, на малорусском наречии не появлялось ничего преступного, да и не могло появиться, потому что все малорусские книги выходили в свет по установленному порядку, с разрешения правительственной власти, а если бы где-нибудь за рубежом России или в ее пределах, но тайно, появилось на нем что-либо такое, что казалось бы недозволительным по содержанию, то ответственность за то могла падать исключительно на самое сочинение или на его автора, но никак не на наречие, на котором оно написано, подобно тому, как никто бы

не подумал за подобные сочинения, явившиеся на иных каких-либо диалектах, запрещать употребление самих диалектов в печати. Мы не станем доискиваться путей, какими могло образоваться такое ограничение, и думаем, что здесь причиною было недоразумение, истекавшее от представления подлежащим властям в превратном виде некоторых вопросов, касающихся этого предмета. Тем не менее, такие меры отзываются неблагоприятными последствиями и в обществе, и в простом народе.

1) Многие лица, даровитые и сведущие в своей сфере, находят для себя легче и удобнее писать на малорусском наречии, чем на русском языке. Одни — потому, что берут задачею изображать прошедшую или настоящую жизнь малорусов с их речью и народным складом мировоззрения; другие — потому, что сами лучше владеют родным наречием, чем книжным русским языком, который, хотя им хорошо известен, но все-таки остается у них изученным, а не природным. При невозможности печатать по-малорусски они лишаются возможности излагать свои мысли так, как они считают для себя лучшим.

2) Ограничения по отношению к малорусской речи переходят на ученые занятия, касающиеся истории, этнографии, географии, археологии, филологии малорусского народа, потому что все это, по самой природе вещей, связывается с народною речью. Такое отношение к последней угрожает подозрениями и стеснениями людям, решающимся посвятить свою деятельность разным видам изучения края, и пример тому показывает упразднение в Киеве юго-западного отдела географического общества, который в изданных двух томах своих записок[1] успел уже дать науке немаловажный вклад; в целом ученая деятельность целой корпорации отдела не перестает заслуживать уважения и не может подвергаться какому бы то ни было порицанию. Изучение же малорусской народности с ее местным наречием, занимающей такую огромную и, надо прибавить, наилучшую полосу европейской России, есть предмет первой необходимости во всем, где только явится соприкосновение власти, науки и общества с этим народом.

3) Ограничения по отношению к малорусской речи в печати производят в малорусском крае скорбное чувство даже в таких лицах, которые сами никогда не писали по-малорусски и не занимались малорусской народностью, но, будучи жителями края, невольно начинают принимать к сердцу то, что они привыкли видеть около себя. Едва ли будет кому-нибудь желательно, чтобы подобный образ действий возбуждал недовольство там, где его вовсе не было.

4) Неразрешение пения песен в концертах, издания нот и устройства спектаклей с малорусскими пьесами, кроме того, что возбуждает неприятное чувство в местной публике, привыкшей прежде к такого рода увеселениям, не может быть полезным и в интересах искусства и расширения эстетического вкуса, исторгая из сфер музыкальной и сценической превосходнейшие изящнейшие элементы, какими всегда хвалились и вся Россия, и целая славянщина.

Вот те нежелательные влияния, которые ограничение в малорусской речи оставляет в литературе, науке и интеллигентном обществе. Не меньшие, а думаем, что еще большие нежелательные результаты оказывают эти меры и среди простого сельского народа, говорящего малорусским наречием.

1) Обыкновенно думают, что образование сельского народа во всей империи может успешно совершаться на нашем книжном русском языке. Это мнение ошибочно. Наш книжный язык, ставший и разговорным языком интеллигентного общества, по причинам всем более или менее известным (которые излагать здесь не место) сложился так, что наша речь, обращенная к простолюдину, даже великорусу, не всегда ему бывает вполне понятною, не только потому, как иные хотят объяснить, что касается предметов, недоступных простолюдину по недостатку образования, но и по своему лексическому, этимологическому и синтаксическому построению. Поэтому для преподавания первоначальных предметов в сельских училищах следует составлять руководства, по возможности применяясь к простонародному складу речи и избегая слов и оборотов, хотя между нами усвоенных, но чуждых еще простолюдину. В краях, где в сельском народе господствует малорусское наречие, такое правило неприменимо. Малорусское наречие до того отделилось от великорусского, что для малорусских сельских детей нужно составлять такие руководства, в которых бы разом, обучаясь научному предмету, обучались также и русскому языку, а потому в руководствах необходимо прилагать и малорусский текст излагаемого по-русски предмета. Составление таких руководств требует дозволения.

2) Читать проповеди на малорусском наречии в церквях священникам не дозволяется. Прежде, еще недавно, читались такие проповеди, и особенно прекрасные поучения отца Гречулевича[2] пользовались большим вниманием народа. Теперь их не читают. Между тем погруженная в мелкие обыденные расчеты масса этого народа коснеет в таком прадедовском невежестве, что во многих отношениях может называться скорее языческою, чем христианскою, религиозные предметы являются у малорусского простолюдина с примесью самых

чудовищных представлений! Нетрудно встретить таких, которые даже ясного понятия не имеют о единстве Божием[3], считают особым богом каждое изображение, виденное на иконах в храме; многие не знают самых общеупотребительных молитв, коверкают их без милосердия или сочиняют свои чрезвычайно безобразные *. В последнее же время везде между малорусами, как замечают многие, распространяется отчуждение от церкви, холодность даже к ее наружной стороне, какое-то враждебное отношение к духовенству, внедряется какой-то житейский, практический индифферентизм, испаряется та поэзия, которая так была присуща малорусскому племени, начинает царить какая-то пошлость, мелкость, мертвенность. Только духовенство своим влиянием могло бы одухотворить народ снова, поддерживать в нем веру, сообщать ему дары света, а для этого нужно поставить духовных в беспрепятственную возможность говорить к народу в церкви понятным для народа языком. Сверх того, в малорусском народе завелось и распространяется противное православию учение, известное под названием штунды. Эта секта христианско-рациональная, одна из тех, которые, признавая Св. Писание за основу веры, толкуют его по-своему, так, что отвергают обрядность и весь иерархический строй Вселенской церкви со всеми его преданиями. Здесь не место толковать о происхождении и подробностях этой секты; скажем только, что главным поводом ко вступлению в штунду составляет у малорусов нерасположение к своему духовенству за то, что оно, как укоряют его сектанты, вовсе не поучает народ, а ограничивается исполнением обрядов, заботясь более всего собирать за них для себя с народа деньги. Чтение Св. Писания составляет у сектантов единственное благочестивое упражнение, и к ним из-за границы контрабандным способом привозятся экземпляры перевода Нового Завета, напечатанные в Галичине на малорусском наречии. Местные власти преследуют штундистов и надеются, как кажется, искоренить их полицейскими мерами, что, как говорят, не вполне удается, так как секта растет все шире и шире. Были бы действительнее средства чисто духовные. Переводить Новый Завет на малорусское наречие не дозволяется, а между тем в Малороссию проникает

* Так, например, известную пасхальную песнь малорусские поселяне, слыша в церкви и не понимая, перековеркали так: «Христос воскрес гей із мертвих смертвию смертвопра (?!) і сусщи вгоробей (?!) живодарова!». А вот молитва, которую про себя читает малорус во время литургии, когда диакон возглашает: двери! двери! — «Шарпни (т. е. продерни) мене, Господи, по души й по тілу й по всіх моїх кісточках і по всій моїй родні. Хрест на мені, хрест на голові, хрест на грудях, хрест на спині, хрест на руках, хрест на ногах, увесь я в хрестах, як вівця (по другому варианту — свиня) в реп'яхах!». Таких простонародных молитв множество.

перевод, составленный в чужом государстве, и притом приобретается более сектантами, отчего последние получают возможность лучше безграмотных православных мужиков иметь сведения о вере и через то удобнее могут распространять свое учение, сманивая православных. Не лучше ли, если б Св. синод разрешил употребление в народе такого малорусского перевода Нового Завета, который был бы одобрен Святейшим синодом и распространялся через духовных пастырей, чем допускать, мимо воли властей, проникать иному переводу из Галичины и притом исключительно для пользы сектантов в ущерб православию? Равным образом было бы полезно, в тех же видах сохранения православной церкви от штунды, чтобы духовные пастыри действовали против распространения внедряющейся секты поучениями, составленными речью, вполне понятной для прихожан. Вспомним при этом, что малорусское духовенство некогда отстаивало православие не от таких учений, измышленных наскоро умствующими мужицкими головами, а от латинства, устремившегося на восточную церковь со всею арматурою западной учености. В те времена малорусские духовные пастыри были, по своему времени, превосходно образованы, умели говорить с народом и пользовались везде народным уважением. Оттого так долго малорусский край мог хвалиться тем, что когда в Великой Руси возникали ереси[4] за ересями, расколы[5] за расколами, туда не проникало в народ никакое лжеучение.

Нам, в качестве возражения, могут поставить на вид то, чем обыкновенно стараются дать благовидный повод к ограничениям малорусского слова. Это — желание сделать наш общий русский язык литературы и образованного общества единым языком народа на всем пространстве империи. Такое желание разделяем и мы, и не можем не разделять его, так как сами с детства говорим и думаем на этом языке. Но мы хотим, чтобы это желание осуществилось прочно и действительно, а не призрачно. Это возможно только при совершенной свободе всех наречий и языков нашей империи. Насильственное и принудительное обучение русскому языку, сопровождаемое предвзятым старанием уничтожить областные способы речи, не будет самым прямым и успешным путем к данной цели. Обратимся к истории. Она укажет нам бесчисленные примеры, когда принудительные меры, предпринимаемые хотя бы с очевидно благими целями, возбуждали противодействия, замедлявшие естественное течение желанного дела и порождавшие новые препятствия, с которыми приходилось бороться. В нашей русской истории найдутся такие примеры. Вспомним хоть старообрядство и расколы. Если б предпринявшие исправление богослужебных книг не преследовали Аввакумов[6],

чудовищных представлений! Нетрудно встретить таких, которые даже ясного понятия не имеют о единстве Божием[3], считают особым богом каждое изображение, виденное на иконах в храме; многие не знают самых общеупотребительных молитв, коверкают их без милосердия или сочиняют свои чрезвычайно безобразные *. В последнее же время везде между малорусами, как замечают многие, распространяется отчуждение от церкви, холодность даже к ее наружной стороне, какое-то враждебное отношение к духовенству, внедряется какой-то житейский, практический индифферентизм, испаряется та поэзия, которая так была присуща малорусскому племени, начинает царить какая-то пошлость, мелкость, мертвенность. Только духовенство своим влиянием могло бы одухотворить народ снова, поддерживать в нем веру, сообщать ему дары света, а для этого нужно поставить духовных в беспрепятственную возможность говорить к народу в церкви понятным для народа языком. Сверх того, в малорусском народе завелось и распространяется противное православию учение, известное под названием штунды. Эта секта христианско-рациональная, одна из тех, которые, признавая Св. Писание за основу веры, толкуют его по-своему, так, что отвергают обрядность и весь иерархический строй вселенской церкви со всеми его преданиями. Здесь не место толковать о происхождении и подробностях этой секты; скажем только, что главным поводом ко вступлению в штунду составляет у малорусов нерасположение к своему духовенству за то, что оно, как укоряют его сектанты, вовсе не поучает народ, а ограничивается исполнением обрядов, заботясь более всего собирать за них для себя с народа деньги. Чтение Св. Писания составляет у сектантов единственное благочестивое упражнение, и к ним из-за границы контрабандным способом привозятся экземпляры перевода Нового Завета, напечатанные в Галичине на малорусском наречии. Местные власти преследуют штундистов и надеются, как кажется, искоренить их полицейскими мерами, что, как говорят, не вполне удается, так как секта растет все шире и шире. Были бы действительнее средства чисто духовные. Переводить Новый Завет на малорусское наречие не дозволяется, а между тем в Малороссию проникает

* Так, например, известную пасхальную песнь малорусские поселяне, слыша в церкви и не понимая, перековеркали так: «Христос воскрес гей із мертвих смертвию смертвопра (?!) і сусши вгоробей (?!) живодарова!». А вот молитва, которую про себя читает малорус во время литургии, когда диакон возглашает: двери! двери! — «Шарпни (т. е. продерни) мене, Господи, по души й по тілу й по всіх моїх кісточках і по всій моїй родні. Хрест на мені, хрест на голові. хрест на грудях, хрест на спині, хрест на руках, хрест на ногах, увесь я в хрестах, як вівця (по другому варианту — свиня) в реп'яхах!». Таких простонародных молитв множество.

перевод, составленный в чужом государстве, и притом приобретается более сектантами, отчего последние получают возможность лучше безграмотных православных мужиков иметь сведения о вере и через то удобнее могут распространять свое учение, сманивая православных. Не лучше ли, если б Св. синод разрешил употребление в народе такого малорусского перевода Нового Завета, который был бы одобрен Святейшим синодом и распространялся через духовных пастырей, чем допускать, мимо воли властей, проникать иному переводу из Галичины и притом исключительно для пользы сектантов в ущерб православию? Равным образом было бы полезно, в тех же видах сохранения православной церкви от штунды, чтобы духовные пастыри действовали против распространения внедряющейся секты поучениями, составленными речью, вполне понятной для прихожан. Вспомним при этом, что малорусское духовенство некогда отстаивало православие не от таких учений, измышленных наскоро умствующими мужицкими головами, а от латинства, устремившегося на восточную церковь со всею арматурою западной учености. В те времена малорусские духовные пастыри были, по своему времени, превосходно образованы, умели говорить с народом и пользовались везде народным уважением. Оттого так долго малорусский край мог хвалиться тем, что когда в Великой Руси возникали ереси[4] за ересями, расколы[5] за расколами, туда не проникало в народ никакое лжеучение.

Нам, в качестве возражения, могут поставить на вид то, чем обыкновенно стараются дать благовидный повод к ограничениям малорусского слова. Это — желание сделать наш общий русский язык литературы и образованного общества единым языком народа на всем пространстве империи. Такое желание разделяем и мы, и не можем не разделять его, так как сами с детства говорим и думаем на этом языке. Но мы хотим, чтобы это желание осуществилось прочно и действительно, а не призрачно. Это возможно только при совершенной свободе всех наречий и языков нашей империи. Насильственное и принудительное обучение русскому языку, сопровождаемое предвзятым старанием уничтожить областные способы речи, не будет самым прямым и успешным путем к данной цели. Обратимся к истории. Она укажет нам бесчисленные примеры, когда принудительные меры, предпринимаемые хотя бы с очевидно благими целями, возбуждали противодействия, замедлявшие естественное течение желанного дела и порождавшие новые препятствия, с которыми приходилось бороться. В нашей русской истории найдутся такие примеры. Вспомним хоть старообрядство и расколы. Если б предпринявшие исправление богослужебных книг не преследовали Аввакумов[6],

Лазарей[7], Епифаниев[8] и прочих приверженцев прежней привычки, не было бы ни соловецкой осады, ни скитов в дремучих лесах и болотах, откуда исходило по всей Руси противодействие господствующей церкви, ни ужасных самосожжений, не было бы того множества разнообразных сект, на которые разбился раскол, не являлось бы необходимости государственным властям заботиться об их искоренении. Дело книжного исправления совершилось бы тихо и спокойно, и теперь вся Россия давно бы уже крестилась тремя перстами, довольна была бы «новыми» книгами, а старыми дорожила бы не более как археологическими памятниками. Никому, конечно, не желательно, чтоб из малорусского наречия вышло что-нибудь похожее на раскол, да мы и не ожидаем ничего подобного; но нельзя же поручиться, чтоб со временем не вышло каких-нибудь таких нежелательных осложнений, каких в настоящее время не в силах мы и предвидеть, и определить, в особенности ввиду распространяющейся штунды, если против нее не поставятся противодействующие меры, отнюдь не полицейские, а народно-просветительные. Во всяком случае, если малорусскому писательству предоставится полная свобода, от этого не произойдет никакой преграды распространению русского языка между малорусами. Русский язык уже стал для последних культурным языком, русский язык обладает богатою литературою, составляющею общее достояние образованного класа как великорусов, так и малорусов, и потому всегда талантливый малорус, владеющий русским языком, поддастся приманке писать по-русски уже по одной той причине, что его сочинения станут расходиться в большом количестве. Преподавание в сельских школах с учебными руководствами, в которых для уразумения нелегко понимаемой малорусскими крестьянскими детьми книжной русской речи будут прилагаться объяснения по-малорусски, станет только содействовать усвоению общего русского языка в сельском населении. Русский язык в малорусском крае, оставаясь языком администрации, законодательства и высшей культуры, всегда будет возбуждать в народе желание усвоить его ради своей практической пользы, в особенности когда указанный выше способ обучения в селах станет помогать легчайшему его усвоению. Если же обок русского языка будет оставаться и литературно развиваться малорусская литература, то, принося свою местную пользу, она без ущерба русской литературе будет существовать для домашнего обихода, как выразился когда-то о ней один из славянофильских органов еще в шестидесятых годах текущего столетия. Укажем в заключение на примеры Германии, Франции, Англии... Ведь существуют же в этих

странах провинциальные наречия: провансальское, бретонское, нижненемецкое, валлийское, шотландское; никому не запрещается писать на них, никакими мерами не препятствуют их развитию, нигде не возникает опасения, чтобы они могли вредить господствующему культурному государственному языку; все они существуют у себя именно для домашнего обихода и никому от того нет вреда никакого. В таком положении находится и малорусское наречие, и если оно перестанет встречать на пути своего развития ограничения, все-таки оно не может быть ничем кроме того, чем ему быть придется по силе вещей.

Вот соображения, которые, по нашему мнению, надлежало бы не оставить без внимания при пересмотре наших законоположений о печати. Пусть в видах дарования возможно большей свободы русскому слову избавится малорусское наречие от всяких ограничений как в печати, так и в церковном поучении.



УКРАИНОФИЛЬСТВО

I

«Украинофильство» (окрещенное таким названием только в прошлом десятилетии) явилось стремлением некоторых малорусов писать на своем родном наречии и, вместе с тем, изучать богатую сокровищницу народной поэзии. Оно показалось на свет в первой четверти текущего столетия появлением там и сям немногочисленных малорусских сочинений и, возрастая хотя медленно, но постепенно, расцвело в Харькове в 1830 и 1840 годах, сосредоточиваясь в кругу молодых университетских людей, потом перешло в Киев, а по основании Новороссийского университета [1] коснулось и Одессы. Долго никто не думал подозревать в этом чего-нибудь дурного, антигосударственного, чего-то вредного для общества, чего-то такого, что следует истреблять полицейскими мерами. Если подчас возникали недоумения, за которыми следовали придирки и гонения на писавших по-малорусски, то все-таки имелось в предмете содержание того, что писалось по-малорусски, а не самое наречие, на котором писалось. Развитие этого направления дошло, наконец, до издания в 1861—1862 годах особого, специально для малороссийского края, органа «Основы» и до заявления о необходимости писать по-малорусски для простого народа книги с целью первоначального образования. Но так как это совпало случайно с польским движением, разразившимся восстанием 1862 года, то нашлись лица, которые стали усматривать какую-то солидарность между малорусским правительством и польскими тенденциями. Эти господа стали возбуждать власти к преследованию малорусского писательства полицейскими мерами, выставляя на вид, будто у малорусских писателей таится мысль об отторжении малороссийского края от Российской империи. Некоторые из тогдашних государственных людей поверили таким сообщениям, потому что сами мало знали Россию, живя и воспитываясь только в столице и за границею, а потому допускали возможность в провинциях таких явлений, которых бы не допустили другие, сжившиеся более с провинциями; не на всех, однако, может

падать такое обвинение: были из государственных сановников более светлые умом и гуманные, которые не поддавались таким нашептываниям. К числу их принадлежал тогдашний министр народного просвещения статс-секретарь А. В. Головин, человек, отличавшийся настолько же крепким и здравым умом, сколько и добрым сердцем, оставивший по себе самое благодарное воспоминание как у подчиненных, так и у всего учившегося за время его министерской деятельности поколения. Он не только не поддавался ложным уверениям во вредности малорусского писательства, но, уразумев, в чем суть дела, заявил и, насколько мог, проводил мысль о необходимости самому министерству народного просвещения принять под свое покровительство намерение даровать малорусской речи право быть органом народного образования; он в особенности указывал духовному начальству на важность распространения перевода Нового Завета на малорусское наречие, так как, по его собственному выражению, священнейшею обязанностью Св. Синода есть распространение Св. Писания между всеми разноплеменными жителями империи на всех языках и наречиях, а затем присовокупил, что истинным праздником нашей церкви был бы тот день, когда бы мы могли сказать, что в каждом доме, избе, хате или юрте находится экземпляр Евангелия на языке, понятном обитателям.

Совету и намерениям умного и благородного министра, по отношению к малорусской речи, не суждено было осуществиться.

Тогда подана была министру внутренних дел «Записка» противного содержания, имевшая успех. Автор этой «Записки» подавал власти совет не допускать малорусское наречие до свободного развития и принять против этого запретительные и стеснительные меры и на том основании, что писательство по-малорусски приносит вред государству *.

Автор «Записки» сам сознается, что не может опровергнуть истины, выраженной А. В. Головиным, что «основанием для запрещения или дозволения той или другой книги должно служить только ее содержание, а не язык или наречие, на котором она писана».— «Но обстоятельства,— рассуждает автор «Записки»,— могут иногда побудить к исключению из этого общего правила. На правительстве лежит ответственность за

* «Записка» эта сообщена в собрание рукописей редакции «Русской старины» 10 января 1872 года самим ее составителем. «Записка» целиком вошла в отношение 1863 г. обер-прокурора Св. Синода А. П. Ахматова к бывшему министру внутренних дел «по вопросу об издании на малорусском наречии духовных и учебных книг». Рукопись занимает 11 полулистов. *Ред. (Редакция «Русской старины»).*

спокойствие и целость отечества, и потому оно положительно обязано против всякого явления — какого бы рода оно ни было — угрожающего нарушениям спокойствия и целости, принимать все необходимые меры. Если же будет дознано, что какой-либо язык или наречие (как в нашем случае — малорусское) из простого средства для выражения мысли обращают в орудие политических целей и делают условным знаком вредного направления, то правительству остается взвесить: есть ли, кроме цензурного запрещения, какие-либо другие верные, достаточные, и притом более удобные, средства для отвращения зла, и только тогда, если их нет, прибегнуть к запрещению». Автор «Записки» уверяет, что с своей стороны он сам охотно склоняется к тому убеждению, что «как для самого дела, так и для правительства было бы несравненно лучше, если б украинофильские попытки возможно было бы уничтожить натиском общественного мнения, без прямого участия власти». Он находит невозможным такой путь, «смущаясь намерением министерства народного просвещения»: это и побуждает его думать о запрещении как «о мере необходимой, ибо покровительство министерства народного просвещения может упрочить украинофильские стремления и развить их до таких размеров, при которых одно общественное противодействие окажется уже недостаточно сильным».

В чем же автор «Записки» усматривает вред «украинофильства»? Он признает несомненным, что «в предприятии создать особую малорусскую литературу и ввести в народные школы южного края преподавание на малорусском наречии принимают живое участие такие малорусские патриоты, которые не ограничиваются мыслью создать свою особую литературу, но простирают виды и на отдельность Малой России от общего отечества». Автор «Записки» добавляет, что существование таких малорусских патриотов он может утверждать с неотразимою истиною. Если автору известны были такие патриоты с тайными преступными видами, то лучше было бы ему назвать их по именам и указать на их сочинения, обличающие их преступные взгляды, а не бросать такое огульное, анонимное обвинение, при котором открывается широкая дорога подозревать то того, то другого, искать то здесь, то там следов скрытых преступных мнений. Сам автор «Записки» сознается, что не все малорусские патриоты таковы, что есть между ними и такие, «которые совершенно чужды какой бы то ни было политической цели и руководятся чувством патриотизма», которое автору кажется «излишне» разгоряченным. Нет гнуснее и безнравственнее такого доносничества, когда указывают не на лица, действия которых власть, по этому указанию, может взвесить и ценить, а делают неясные намеки, побуждая

власть, на основании таких намеков, искать виновных между невиновными и подвергая ее возможности впадать в ошибки и принимать невиновных за виновных.

Мысль об отделении Малой России от империи называет автор «жалкою и несбыточною мечтою». Мы в этом совершенно с ним согласны и прибавим, что если бы существовала у кого-нибудь такая мысль, то она была бы в одинаковой степени нелепа, как мысль о самобытности всякого удельного княжения, на которые когда-то разбивалась Русская земля в удельно-вечевой период нашей истории; но едва ли бы такая мысль могла найти себе долговременное пребывание в голове, не нуждающейся в помощи психиатра.

Мы никак не можем признать и тени справедливости в уверении автора «Записки», будто «дело о литературной самостоятельности малорусского наречия тесно связывается с польским вопросом и явно ему благоприятствует, порождая выгодную для поляков мысль о мнимой племенной разности северных и южных областей России и через то разъединяя их в стремлениях и чувствах». В доказательство сочувствия поляков к развитию малорусского наречия автор «Записки» постарался привести только один пример: «В Царстве Польском была захвачена книга, напечатанная на малорусском наречии, под заглавием: «Науки церковные на все праздники в роце для жителей сельских», книга, излагавшая учение римской церкви и предназначавшаяся, как видно из заглавия, «для всеобщего употребления в малорусском народе». И вот на этом одном приведенном примере автор «Записки» основывает свой приговор о тесной связи дела о литературной самостоятельности малорусского наречия с польским вопросом. Автор «Записки» считает уместным прибавить, что «даже те патриоты, в которых он соглашается видеть одно увлечение, чистое от всякой преступной политической примеси, действуют, хотя и бессознательно, заодно с врагами России и не могут быть оправданы в строгом суде; ни один из них не может сказать в свое извинение, что ему было неизвестно горячее сочувствие поляков к их делу, ибо это сочувствие слишком громко было оглашаемо всеми повременными изданиями, в которых этот вопрос обсуждался. И потому их прямая обязанность была, хотя бы для этого только, чтоб не очутиться как-либо в союзе с поляками, немедленно оставить свое предприятие, если б оно и вызывалось какою-либо существенною народною нуждою».

Книжечка, напечатанная в Польше по-малорусски, есть, быть может, одна из тысячи попыток и крупных и мелких, употреблявшихся со стороны римско-католического мира к подчинению себе южнорусского народа. Попытки эти,

всем известно, начались очень давно и делались разнообразными путями. Этот современный нам эксперимент над русским народом гораздо менее заслуживает внимания, чем предшествовавшие, происходившие в более благоприятных для них условиях, хотя бы, например, тогда еще, когда южнорусский народ находился под властью Польской Короны. По нашему мнению, подобное появление на малорусском наречии ксендзовской книжонки, располагающей поучения на все годовые праздники по учению римской церкви, могло бы только возбудить наших православных пастырей составить, в отпор, такую же книжечку, с поучениями на все годовые праздники по учению восточной церкви и пустить ее в народ на том же малорусском наречии. Уж, конечно, нет никакого сомнения, что ксендзовская книжонка, хотя бы и вполне допущенная к обращению в народе, не выдержит конкуренции с книжечкою православною в среде народа, исповедующего православную веру. Да и книжечка, изданная ксендзами, составлена, должно быть, на плохом малорусском языке, как можно заключить по заглавию. Впрочем, отдадим дань уважения заботливости автора «Записки» (хотя излишней) об охранении южнорусского народа от влияния латинства,— все-таки скажем, что нельзя эту ничтожную книжонку приводить как аргумент вредности развития малорусского наречия, тем более, когда, по словам самого автора «Записки», книжонка была захвачена, следовательно, не могла распространиться в народе. Находите эту книжечку вредною и опасною — пусть будет по-вашему: не давайте ей и другим подобным распространяться, осудите дюжину таких, каких вам угодно, книжек малорусских, отыскивая в них вредные мысли, но из-за них не налагайте анафемы на все, что писалось и что могло писаться на малорусском наречии.

О каком горячем сочувствии поляков к малорусскому писательству говорит автор «Записки» — мы решительно не знаем, да и сомневаемся, знает ли он сам и может ли указать на примеры такого сочувствия; мы думаем, что он не мог этого сделать, и потому ограничился общею фразою о горячем сочувствии в уверенности, что его не станут принуждать объясниться об этом более подробно и с фактическими доказательствами. Впрочем, если бы в польской печати где-нибудь и высказано было что-то в этом роде как чье-то субъективное воззрение, то чем тут виновны малорусские писатели и почему они, по приговору автора «Записки», должны были непременно знать об этом? Мы же знаем подлинно и несомненно, что поляки в большинстве не только не показывали сочувствия к малороссийскому делу, напротив, оно им стояло как бы кость в глотке.

Автору разбираемой «Записки» не мог, конечно, оставаться безызвестным адрес подольских дворян польского происхождения, заявлявших о странном желании присоединить свой край к Царству Польскому. Они тогда выставляли главною причиною такого желания зловредное направление, господствовавшее будто бы в произведениях малорусской литературы, клонившееся к тому, чтоб возбудить против польского дворянства их малорусских подданных и возобновить страшные для поляков эпохи хмельниччины[2] и гайдамаччины[3]. Уж не это ли признак горячего сочувствия поляков к малорусскому делу? Не такое ли горячее сочувствие показали и показывают поляки к тому же делу в Галичине, где малорусская народность, благодаря неприязни поляков, в руках которых находится сила богатств, не может никак получить подобающее ей самостоятельное место даже в конституционном государстве, допускающем полную законную равноправность всех народностей, подчиненных империи? Что все галицкие русины видят в поляках своих недоброжелателей, тормозящих всеми возможными средствами ход развития малорусского языка и литературы в крае — об этом у нас едва ли стоит распространяться, и самому автору разбираемой «Записки» это, вероятно, известнее еще, чем нам. Вероятно также, этому автору, как и большинству русской публики, известно и то, что поляки наш юго-западный край считают не иначе как Польшею и не хотят знать о существовании какого бы то ни было русского наречия в народе, а малорусское тамошнее наречие считают только местною простонародною отменою не русского, а польского языка. Если б существовало на самом деле сочувствие, да не то что горячее, а хоть какое-нибудь, поляков к малорусскому делу, то оно бы проявилось в содействии преуспеянию малорусского писательства, а мы видим другое: в ряду писавших по-малорусски вы не встречаете польских имен, и дворяне польского происхождения, владея имениями на правой стороне Днепра, населенными малорусами, не показывали желания давать своим подданным начатки образования на малорусском наречии. Было бы иначе, если б слова автора «Записки» о сочувствии поляков к малорусскому делу были справедливы; скажем вдобавок, что указание на горячее сочувствие поляков к малорусскому делу, если б оно даже не заключало в себе вопиющей неправды, не могло бы служить к обвинению малорусских писателей: вот иное дело, если б автор «Записки» нашел в сочинениях последних признаки горячего сочувствия к полякам и при том доказал бы, что это не выражение субъективных симпатий авторов, а присущая всей литературе черта — тогда иное было бы дело!

Ставя против малорусского писательства обвинение как бы в склонности писателей к государственной измене, автор далее рассуждает, что самое предприятие писать на малорусском наречии есть произведение прихоти и пристрастия, что общий русский язык малорусским детям так же понятен, как и великорусским, что малорусского книжного языка нет, и создавать его неудобно, ибо в этом новом языке, по необходимости, появилось бы множество спорных и условных речений, никому кроме их изобретателей не понятных; что малорусское наречие в различных полосах южного и юго-западного края имеет весьма важные диалектические отмены, при существовании которых предполагаемый новый язык, если б оказался годным для одной полосы, мог бы оказаться негодным для другой; что малорусский народ весьма охотно, даже с любовью, учится по книгам русским и в помысле не имеет искать для себя иного какого-то особого языка и даже смотрит враждебно на непрошенные заботы о нем местных патриотов и обижается на замену образованного русского языка малорусским наречием; что образованный русский язык, возделанный общими усилиями и трудами великорусов и малорусов, есть вообще достояние всех русских областей нашего отечества и что, наконец, отлучать от него малорусских детей значило бы весьма чувствительно оскорблять память тех замечательных малорусских деятелей нашей литературы, которым наш русский язык был многим обязан.

Все приводимые здесь автором «Записки» указания фактически неверны. Русский книжный язык вовсе не в той степени понятен для малорусских сельских детей, как для великорусских. Даже и для великорусских сельских школ книга, написанная на нашем языке литературы и образованного общества, не вполне понятна: это происходит оттого, что наш литературный язык в течение двух последних столетий складывался слишком по западным образцам и писатели, возделавшие (как выражается автор «Записки») его, мало обращали внимания на изучение народной русской речи во всех ее областных видоизменениях. Поэтому преподавание в сельских школах требует кое-каких особых правил. Для большей части собственно великорусских областей достаточно следующего: 1) составлять учебные книги для сельских школ применительно к живому народному слову, по возможности удаляясь от искусственной книжности; 2) сельские учителя, излагая свой предмет, должны, по надобности, делать устно приспособления к местным областным способам выражения. С малорусскими детьми такой способ преподавания в сельской школе неудобен. Малорусское наречие до такой степени отдалено от великорусского, что учебная книга, написанная самым

удачным складом в применении живой народной речи, будет непонятна и чужда малорусам *. Преподаватель, имея в руках такую книгу как руководство, не иначе может в изустном изложении примениться к местному способу выражения, как разве переводя целиком свое руководство на малорусское наречие. А в таком случае выходит, по неизменному логическому закону, что удобнее всего написать для малорусских сельских школ на малорусском наречии особое руководство. Такие соображения и прежде, в 1860-х годах, порождали мысль о составлении малорусских книг для первоначального народного образования.

Но как тогда, так и теперь едва ли существовало намерение отлучать малорусских детей от русской образованной речи. Мы, с своей стороны, не менее автора «Записки» вооружились бы против такого намерения, если б оно заявлялось. Мы, напротив, желали бы, чтоб изучение книжного образованного русского языка в малорусских школах обязательно шло рядом с изучением научных предметов, и даже, если возможно, в самих учебных руководствах с изложением малорусским напечатано было то же по-русски: такой способ обучения не только не отлучил бы малорусских детей от образованного русского языка, но содействовал бы легчайшему его усвоению, потому что ничто так не способствует изучению языка, как возможность постоянно сравнивать его с другим, особенно же состоящим в родственной с ним близости.

Нет никакой необходимости создавать особый книжный малорусский язык, в котором, как выражается автор «Записки», по необходимости появилось бы множество спорных и условных речений, никому, кроме их изобретателей, непонятных. Правда, между малорусскими писателями были такие, которые, по собственному неуменью и недостаточному знанию всех оттенков живой народной речи, выковывали страшные и неудобопонимаемые слова и обороты речи; таких особенно было немало в Галичине. Но такие явления нельзя считать чем-то всеобщим и неизбежным, тем более, что эти явления

---

* До какой степени отделились оба русские наречия: великорусское, из которого образовался русский литературный язык, и малорусское,— мы приведем здесь пример. Недавно отдана была в один из журналов историческая повесть, где, между прочим, выведены были малорусы с их речью. Оказалось, что речь та не могла быть напечатана иначе, как в совершенной переделке на русский язык: в малорусском подлиннике она была бы непонятною для большинства читателей журнала. Этого бы не потребовалось, если б в повести были выделены лица, говорящие на каком-нибудь областном великорусском поднаречии. За примерами ходить недалеко. Прекрасные рассказы П. И. Мельникова «В лесах и горах»[4], где так мастерски изображена жизнь народная поволжской стороны, не нуждались более немногих объяснений местных, непонятных в других областях России, слов и оборотов. *Н. Костомаров.*

подвергались осмеянию со стороны пишущих и читающих малорусские книги. Но зачем создавать язык, коли он уже есть? Надлежит только основательно и многосторонне изучить его в живой народной речи и владеть настолько писательским дарованием, чтоб выражать на нем свои мысли. Совершенно неверно указание автора «Записки» на то, будто малорусское наречие распадается на многие диалектические отмены, до того отличные одна от другой, что понятное для одной полосы будет непонятно для другой. Такой взгляд сразу же может быть опровергнут всеми знающими ближе и основательнее, что это за диалектические отмены. В малорусском наречии существуют три отмены или поднаречия: первое — украинское, распространенное в большей части юго-западного края, по левой стороне Днепра, в Слободской Украине, в Новороссии и в Кубанской области; второе — карпато-русинское — в Галичине и по западным окраинам Подоли и Волыни, отличное от украинского употреблением некоторых слов и оборотов, но одинаковое с ним по фонетике, и третье — полесское, в Полесье и в северной части Черниговской губернии — отличное от двух других некоторыми фонетическими особенностями. Все отличия в этих трех поднаречиях до того незначительны, что каждый малорус, усвоивший с детства говор одного поднаречия, услышав первый раз в жизни говор другого края, сразу признает говорящего за земляка, а не отнесется к нему так, как бы отнесся к великорусу или белорусу, услышав речь последних. Всякая малорусская книга может читаться и пониматься одинаково усвоившими с детства говор какого угодно из этих трех поднаречий. От этого до сих пор книги, изданные в Малороссии, читались как свои собственные в Галичине, а изданные в Галичине — в Малороссии. Мы заметим при этом, что малорусская речь сохраняет больше единства на всем протяжении, где она господствует в своих трех поднаречиях, чем народная речь великорусская во всех областях империи.

Что касается до того, будто, по словам автора «Записки», народ малорусский враждебно относится к попыткам излагать на его родном наречии предметы знания и предпочитает общерусский язык своему природному, то это нам кажется натяжкою, доведенною до абсурда: по общим законам человеческих свойств невозможно, чтоб человек где бы то ни было хватался предпочтительно за такой способ, который ему труднее, и отвергал такой, который дается ему легче. Натяжка эта выведена из подмеченной у малорусов охоты учиться по-русски; мы не спорим против существования такой охоты и желаем, чтоб она распространялась, тем более, что замечаемая охота учиться чему бы то ни было есть счастливый признак способности к интеллектуальному развитию. Но вопрос: действительно ли

малорусы не захотят учиться на своем родном наречии и предпочтут учиться только на русском книжном языке — решить может опыт и при том при полной свободе, предоставленной народу учиться на своем ли наречии или на книжном русском языке. До сих пор этой свободы малорусам не давали, да и в большинстве народ малорусский никак не учили, уж не из той ли самой боязни нарушения государственного единства и спокойствия?!

II

Мы сочли уместным заняться обличением и опровержением софизмов, заключающихся в упомянутой выше «Записке», не по вескости и искусству их сплетения, а единственно потому, что эта «Записка» в свое время имела успех и была одним из побуждений к таким мерам, которые оказали нежелательные последствия. Мало того, что приостановлено было издание Нового Завета на малорусском наречии, а за ним и всяких книг для первоначального образования,— гонение на «украинофильство» возрастало последовательно; как всегда бывает, находились личности, которые и в газетных статьях, и в беседах с особами, власть имущими, старались представить, что малорусское писательство имеет задние цели отторжения южного края от Российской державы и, кроме того, приплетали к нему всевозможные преступные направления. Личности эти тем более могли иметь успех, что выставляли себя специально и глубоко знакомыми с делами южного края и, казалось, по внешним признакам, имели на то неоспоримое право, а потому легко вводили в заблуждение сановников, добросовестно и искренно ценивших общее благо, но поставленных в такое положение, при котором не могли проверить в подробностях справедливости того, что им сообщалось.

А между тем желание изучать малорусский народ во всех отраслях его жизни и писать на его языке, подготовленное за многие годы, не только не ослабевало, но расширялось в высшей степени.

Стремление писать по-малорусски истекало из присущей человеческому естеству любви к своему родному, из детства близкому,— такой же любви, как любовь человека к семье. Нельзя человеку сказать: не люби своих родителей, братьев, сестер, жены, детей; нельзя также говорить ему: не смей любить свою родную речь, которую услышал первый раз от матери и отвечал на нее детским лепетом, не смей любить того народа, среди которого увидал впервые свет Божий! Нельзя против этой любви выставлять государственные, политические и экономические соображения, иначе они станут поперек его

чувству враждебно. Не послушается горячий малорус советов автора приведенной «Записки», когда тот станет доказывать ему, что в видах государственного единства империи, особенно чтоб невольно не сближаться с тенденциями поляков, он должен не любить своей родной речи; не послушается малорус доводов мудреца тем паче, когда увидит, что доводы его сшиты белыми и тонкими нитками. Любовь окажется сильнее всяких умствований! Правда, долг по отношению к государству нередко заставляет нас жертвовать общей пользе нашими личными побуждениями, но чтоб человек приносил такую жертву охотно, надобно, чтоб он ее нес согласно своему собственному побуждению, а не по принуждению, которое может человека обратить в бессмысленную машину от страха, но никогда не будет в силах изменить его тайных чувств, покоящихся в глубине его сердца, недоступной никакой полиции. Воин идет на брань, он жертвует не только своим пребыванием в своем гнезде, среди своей семьи, но даже собственною жизнью; однако он так поступает в сознании нравственного долга, и надобно, чтоб это всегда делалось не по приказу, а внутренно сознавая, что, подвергая жизнь опасности, он защищает и свою семью, и своих родных, и своих братий — соотечественников. Необходимо внушать народу и поддерживать в нем такое сознание, и только при таком условии может существовать в государстве храброе, победоносное войско, выходящее из народа. В России так и было, и даже при крайнем невежестве простого народа, при диких приемах составления военных сил, народ воспитывал религиозное сознание, что верная служба царю и отечеству есть долг в отношении к Богу. Что же вы, господа ревнители государственного единства, могли представить малорусским народолюбцам, чтобы внушить им сознание, что они, ради пользы государства, должны пожертвовать своею прирожденною любовью к близкой им среде? Ваши все аргументы разлетаются, как пузыри на воде, от одного дуновения! Да и возможен ли такой случай, чтоб являлась необходимость говорить людям: вы не должны любить собственной речи ради любви к собственному государству? Это можно сказать разве покоренному народу, когда заметят, что этот народ пытается вырваться из-под давящего иноплеменного гнета. Власть, говорящая таким языком, во всяком случае будет неправа, потому что покоренные народности только тогда примиряются удобно с своим положением, когда встречают от подчинивших ласку и заботливость, а не одно только грубое понуждение к покорности. Малорусы же никогда не были покорены и присоединены к России, а издревле составляли одну из стихий, из которых складывалось русское государственное тело. Малорусу говорят: ты должен

любить вместе с нами один только книжный общий наш язык, потому что этот язык столько же твой, как и наш; но ничего такого, что только твое, а не наше — ты не смей любить: все это пусть пропадет, и твоя местная речь должна замениться общим русским языком. Но современные нам малорусы не виноваты, что деды и отцы оставили им в наследие выработанную историею народность хотя и русскую, но отменную от великорусской. Жестоко, да и бесполезно пытаться насильственными средствами уничтожать эту народность и ее главный признак — наречие, хотя бы с целью заменить это наречие общим русским книжным языком. Желаемая цель достигается постепенно. Распространение книжного русского языка между малорусами идет уже давно и притом неразлучно с распространением просвещения. На все нужно время, нужна и заботливость о распространении в народе — не книжного языка, а просвещения, книжный же русский язык сам приложится. Дозволение писать по-малорусски и преподавать в сельских школах по-малорусски не остановит распространения книжного русского языка рядом с просвещением народа, а даже будет ему способствовать. На это уже нами было указано выше.

Во всяком случае несомненно, что если бы не последовало запрещений и стеснений, то действительно явилось бы десятка два-три малорусских книг, которые, будучи написаны умно и даровито, принесли бы свою пользу, но уж никак не оказали бы никакого вреда, так как они выходили бы в свет с ведома и разрешения правительства, которое всегда имеет возможность не допускать выхода в свет книг, признаваемых вредными по их содержанию. Все так называемые украинофилы занимались бы писанием малорусских книг, собиранием песен, дум, сказок, пословиц, составлением словарей и исследований, занятиями невинными и полезными; теперь же, поневоле, они принуждены как улитки замкнуться в своих скорлупах и не показываться на свет с какими бы то ни было проявлениями любви к малорусской народности и к малорусской речи, хотя, быть может, их деятельность в любимой среде не бесполезною оказалась бы как для науки и литературы, так и для общественной жизни. Желательно, чтобы малорусскому писательству было возвращено прежнее право на основании некогда заявленной бывшим министром А. В. Головиным истины, что запрещению или дозволению книг основанием служить может их содержание, а не язык или наречие, на котором они писаны.

1-го декабря 1880 г.

ПРИМІТКИ

ОБ ИСТОРИЧЕСКОМ ЗНАЧЕНИИ РУССКОЙ НАРОДНОЙ ПОЭЗИИ

Вперше надруковано окремою книгою в друкарні Харківського університету 1843 р., а наступного, 1844 р., М. Костомаров захистив її як магістерську дисертацію. Праця побудована на українських і російських фольклорних та етнографічних матеріалах.

І. І. Срезневський в журналі «Москвитянин» (1844. Ч. 2, № 3. С. 141—154) опублікував рецензію на книгу. Високо оцінивши й порівнявши її з тогочасними дослідженнями з фольклористики, він, зокрема, вказав на те, що М. І. Костомаров термін «російський» часто вживав у значенні також і «український», що в ній немає згадки про білоруський фольклор, що матеріал, зібраний автором, настільки обширний, що потребує дальшого опрацювання та публікації. Це побажання М. Костомаров виконав, наступні його численні дослідження були присвячені як українському, так і російському фольклору. До народної творчості він часто звертався й у своїх історичних розвідках.

У праці «Об историческом значении русской народной поэзии» М. І. Костомаров широко користувався записами текстів як з опублікованих, так і з рукописних джерел. Іноді в посиланнях на друковані книги трапляються неточності, неправильно вказані томи й сторінки з праць М. Максимовича, Жеготи Паулі, Вацлава з Олеська, «Запорожской старины». Такі помилки (частина їх — друкарські) ми виправляємо беззастережно, невеликі розбіжності переважно стилістичного характеру в пісенних текстах подаємо за першоджерелами, вказаними самим автором. Значніші різночитання друкуються в примітках до певних текстів.

Вдруге праця «Об историческом значении русской народной поэзии» була надрукована у виданні «Етнографічні писання Костомарова, зібрані заходом Академічної комісії української історіографії» / За ред. акад. М. Грушевського ([К.], 1930). Тексти з першодруком майже ідентичні.

Праця друкується за першим виданням.

[1] *Скотт Вальтер* (1771—1832) — англійський письменник. З 1800 р. займався збиранням шотландських народних балад. У 1802—1803 рр. видав три томи «Пісень шотландських кордонів».

[2] *Мур Томас* (1779—1852) — англійський поет. Тут, очевидно, мається на увазі цикл віршів «Пісні народів» (1818—1827).

[3] *Гете Йоганн-Вольфганг* (1749—1832) — великий німецький поет і вчений.

[4] *Уланд Людвіг* (1787—1862) — німецький поет-романтик, талант якого найяскравіше проявився в жанрі балади, в піснях, пов'язаних із народною поезією; зібрав і прокоментував «Давні верхньо- і нижньонімецькі народні пісні» (1844—1845).

[5] *Персі Томас* (1729—1811) — англійський фольклорист, упорядник і видавець збірки «Пам'ятки старовинної англійської поезії» (1765), яка стала джерелом творчості багатьох поетів-романтиків.

[6] *Вартон Томас* (1728—1790) — англійський поет, історик літератури, автор і видавець чотиритомної «Історії англійської поезії» (1754).

[7] *Джемсон* — очевидно, мається на увазі *Макферсон Джеймс* (1736—1796) — шотландський письменник, збирач фольклору, автор циклу поем «Твори Оссіана» (2 томи, 1765), котрі він видавав як пісні кельтського барда Оссіана, створені на основі шотландського та ірландського фольклору.

[8] *Бордери* — кордони (border — кордон між Англією та Шотландією).

[9] *Геррес Йозеф* (1776—1848) — німецький публіцист, вивчав народну творчість. Уклав збірки «Німецькі народні книги» (1807), «Давньонімецькі народні пісні та мейстерзанг» (1817).

[10] *Брентано Клеменс* (1778—1842) — німецький письменник, збирач і пропагандист німецького фольклору. Разом з Л.-А. Арнімом опублікував оброблену ними збірку німецьких народних казок і пісень «Чарівний ріг хлопчика» (1806—1808).

[11] *Грімм* — очевидно, М. Костомаров мав тут на увазі працю німецького казкаря й дослідника фольклору *Якоба Грімма* (1785—1863) «Німецька міфологія» (1835), в якій висвітлена міфологія різних народів, а також німецький фольклор. Разом із братом Вільгельмом (1786—1859) Я. Грімм опублікував кілька досліджень про німецький фольклор.

[12] *Бюшінг Іван-Август* (1783—1829) — німецький історик літератури, дослідник давньої германської літератури.

[13] *Вольф Фрідріх-Август* (1759—1824) — німецький філолог, який першим висловив думку, що «Іліада» та «Одіссея» належать не Гомеру, а кільком оповідачам і є збірним твором.

[14] *Гердер Йоганн-Готфрід* (1744—1803) — німецький філософ, просвітитель. Уклав першу антологію народної поезії різних країн, де значне місце посідають пісні слов'янських народів («Народні пісні», 1778—1779; 2-е вид.— «Голоси народів у піснях», 1807).

[15] *Тальві* — псевдонім *Робінсон фон Якоб Терези* (1797—1870), американської письменниці та перекладачки. Певний час вона жила в Харкові, де її батько працював професором університету. Відомі її переклади українських народних пісень.

[16] *Форієль Клод-Чарльз* (1772—1844) — французький історик, літературознавець, збирач і видавець грецьких народних пісень у перекладах на французьку мову (2 томи, 1824—1825).

[17] *Ампер Жан-Жак-Антуан* (1800—1864) — французький історик літератури, автор кількох праць з історії французької літератури.

[18] *Марм'є Ксав'є* (1809—1842) — французький письменник, перекладач і мандрівник. Автор кількох наукових праць, присвячених історії Ісландії та інших країн.

[19] *Нодьє Шарль* (1780—1844) — французький письменник. У 30-х роках видавав збірки та серії «Казок», частково побудованих на фольклорних матеріалах.

[20] *...прекрасный сборник Вука Стефановича...*— йдеться про збірки пісень, складені видатним сербським філологом, істориком, етнографом і фольклористом *Вуком Стефановичем Караджичем* (1787—1864) і видані під назвами «Малий слов'яно-сербський пісенник простого люду» (1813), «Сербські народні пісні» (4 книги, 1823—1833), «Сербські народні казки» (1821) та ін.

[21] *Коллар Ян* (1793—1852) — чеський і словацький поет, фольклорист, історик.

[22] *Войцицький Казимеж-Владислав* (1807—1879) — польський фольклорист, письменник і педагог, видав ряд популярних збірок народної літератури, серед них повісті, перекази, збірка «Клехди» — «Сказання» (2 томи, 1837), на яку посилається М. Костомаров.

[23] *Паулі Жегота* (1814—1895) — польський етнограф, фольклорист. Видав збірку «Пісні люду руського в Галичині» (1838—1840), на яку в цій праці неодноразово посилається М. Костомаров.

[24] *Вацлав з Олеська* — польський фольклорист *Вацлав Залеський* (1798—1849), який під псевдонімом Вацлав з Олеська 1833 р. видав двотомну збірку «Пісні польські і руські галицького люду».

[25] *Максимович Михайло Олександрович* (1804—1873) — український історик, філолог, фольклорист. Видав три збірки українських народних пісень та дум («Малороссийские песни», 1827; «Украинские народные песни», 1834; «Сборник украинских песен», 1849). На дві перші з них посилається М. Костомаров.

[26] *Срезневський Ізмаїл Іванович* (1812—1880) — російський і український філолог, письменник, фольклорист, палеограф, видавець збірок «Запорожская старина» (1833—1838), в яких опублікував українські історичні пісні та думи.

[27] *Сахаров Іван Петрович* (1807—1863) — російський етнограф, фольклорист, археолог. Зібрав і видав «Песни русского народа» в 3 томах (1838—1839), «Русские народные сказки» (1841), «Сказания русского народа о семейной жизни своих предков» у 3 частинах (1836—1837) та ін.

[28] *Історико-ссієнцифічна причина* — історико-наукова.

[29] *Прагматичний вид* — практичний, навчальний.

[30] *Карамзін Микола Михайлович* (1766—1826) — російський історик, письменник. Автор «Истории государства Российского» у 12 томах (1816—1829).

[31] *Марія Магдалина* — грішна жінка, що покаялася, була прощена й помилувана Христом.

[32] *Сковорода Григорій Савич* (1722—1794) — видатний український філософ і поет.

[33] *Микола Чудотворець* — Микола Мирлікійський (260—343) — один із найпопулярніших православних святих, згідно з житіями святих вважається заступником плаваючих і мандруючих, покровителем сільського господарства, всіх «сірих і убогих»; прославився багатьма чудесами. Церква двічі на рік відзначає його пам'ять — 9(22) травня і 6(19) грудня.

[34] *Грампіанські гаї* — від географічної назви області в Шотландії — Грампіан.

[35] *Олімп* — священне гірське пасмо у Фессалії, яке давні греки вважали місцем перебування богів.

[36] *Маркевич Микола Андрійович* (1804—1860) — український і російський історик та письменник. Збірка «Украинские мелодии» вийшла 1831 р.

[37] *Свирговський (Сверчовський) Іван* (? — не раніше 1574) — козацький гетьман, брав участь у визвольній боротьбі молдавського народу проти турецького гніту. Після поразки молдавсько-козацького війська у битві під Кагулом 1574 р. потрапив до турецького полону, за деякими відомостями був страчений у Стамбулі.

[38] *...праздником Купала, с таинствами Ивановой ночи...* — Іван Купайло, Іванова ніч — свято, що відзначається в ніч 6—7 липня (24—25 червня ст. ст.), пов'язане з літнім сонцеворотом і різдвом Іоанна Хрестителя; народ зберіг багато обрядовості з далекої давнини, напр., стрибання через вогонь, пускання у воду сплетених вінків та ін.

[39] *Пассек Вадим Васильович* (1807—1842) — російський та український історик, етнограф. Разом з І. І. Срезневським розпочав видання «Нарисів Росії» (вийшло 5 книг).

[40] *...праздник на Купала в «Вечерах на хуторе» Гоголя...* — цикл повістей Миколи Васильовича Гоголя (1809—1852) «Вечера на хуторе близ Диканьки» вийшов у Петербурзі в 1831—1832 рр.

[41] *Йонек* — герой однойменної повісті в збірці «Клехди» К.-В. Войцицького.

[42] *Зелена неділя* — народне свято, що відзначається на 50-й день після Пасхи, в основному пов'язане із закінченням весняних робіт, із вірою в рослинних духів, від яких начебто залежала плодючість землі, а звідси і врожай. Тому в день Зеленої неділі хати прикрашають зеленню, плетуть вінки тощо.

[43] *Снегирьов Іван Михайлович* (1793—1868) — російський етнограф, збирач і дослідник фольклору. Згадана праця, на яку посилається М. І. Костомаров,— «Русские простонародные праздники и суеверные обряды» — вийшла у Москві в 4 випусках протягом 1831—1834 рр.

[44] *Хорутанці* — один із найменших слов'янських народів, що живе головним чином у гірських Альпах — в Австрії, Угорщині, Хорватії, Італії.

[45] *«Сидить голуб на березі...»* — цитовані рядки з книги Вацлава з Олеська «Сидить голуб...» та «Надлетів орел старий...» в оригіналі читаються:

Сидить голуб над водою, голубка на кладці,
Скажи мені, моя мила, що маєш на гадці? (с. 379)

та

Надлетів зараз орел старий,
Розігнав, розпудив голубів з пари (с. 413).

[46] *«Голос її вихваляють...»* — цитовані рядки з книги Жеготи Паулі в оригіналі:

Так-то зозулі правду співають,
Дівчата голос її виславляють.

[47] *«Матінко-ластівко!..»* — цитовані рядки наведені в книзі Жеготи Паулі:

Ой дивно Львів збудований,
На три угли ставлений,
На четвертім золотім:
В тім золотім маківка,
В тій маківці ластівка,
Ой вивела двоє дітей.

[48] *«Улетів сокіл із улиці в двір...»* — цитовані рядки в книзі Жеготи Паулі читаються:

Улетів сокіл із улиці у двір.
. . . .
Кватирочку одчиняє,
У світличку заглядає.

[49] *Нечай Данило* (? — 1651) — брацлавський полковник, герой національно-визвольної війни 1648—1654 рр., у боях виявляв надзвичайну хоробрість, героїчно загинув під час підступного нападу польсько-шляхетських військ на фортецю Красне 20 лютого 1651 р. Відомо близько 100 записів думи про нього.

[50] *Конисский приписывает ее Мазепе...*— йдеться про «Історію русів», історичний твір, довгі роки приписуваний українському письменникові, церковному й культурному діячеві Георгію Кониському (1717—1795). У сучасному виданні цієї праці згадка пісні про чайку надрукована на с. 256 — див.: Історія русів. К., 1991. *Мазепа Іван Степанович* (1644—1709) — гетьман Лівобережної України (1687—1708).

[51] *Бантиш-Каменський Дмитро Миколайович* (1788—1850) — російський та український історик, археограф, автор «Історії Малої Росії» в 4 томах (1822), у третьому томі якої він пише, що Василь Леонтійович Кочубей (1640—1708) в донесенні Петру І (пункт 26) про привласнення Мазепою казенних доходів говорить також про пісню, яку начебто склав сам гетьман Мазепа (див.: Історія Малої Росії. Ч. 3. С. 196—198). У цій же праці Д. Бантиш-Каменський надрукував листи І. Мазепи до Мотрони Кочубей.

[52] *Калниш — Калнишевський Петро Іванович* (бл. 1690—1803) — останній кошовий Запорізької Січі (1762, 1765—1775). За наказом Катерини II був ув'язнений у Соловецькому монастирі, після звільнення в 1801 р. залишився там доживати вік.

[53] *Хмельницький Богдан (Зіновій) Михайлович* (бл. 1595—1657) — гетьман України, видатний державний діяч і полководець.

[54] *«Едда»* — в давньоскандинавському епосі згадуються віщий півень Фіалар, який сидів на сторожі в землі велетнів. Гулліканкамби — золотий гребінець, півень, який уранці будив криком небесне воїнство володаря, та півень, що жив під землею (див. главу «Прорицание провидицы» у кн.: Эдда. Скандинавский эпос. М., 1917. С. 104—105).

[55] *Третичное отречение Петра.* — Петро — один із найближчих учнів Христа, який клявся у вірності йому, але не дотримав слова. Про це наперед знав Ісус Христос, який сам указав йому час відречення — коли заспіває півень. У трагічну для Христа ніч Петро тричі відрікся від нього, пізніше воскреслий Христос простив його.

[56] *Владимир — Красное Солнышко* — Володимир Святославович (? — 1015) — великий князь київський. За його життя було завершене об'єднання всіх східнослов'янських земель у складі Київської Русі, запроваджене на Русі християнство.

[57] *Гедимін* — Гедимінас (? — 1341) — великий князь литовський (1316—1341).

[58] *...период Гетманщины* — історичний період приблизно з 1667 р., після Андрусівського перемир'я, до 1781 р., коли царський уряд ліквідував суспільно-політичний устрій Гетьманщини й замінив його загальнодержавним устроєм Російської імперії.

[59] *Хмельницький Венжик (Венцеслав)* — гетьман із 1534 р., помер, очевидно, 1569 р., як зазначено в «Історії русів» (М., 1846. С. 8, 9).

[60] *Корсунська битва* — розгром під Корсунем у травні 1648 р. польсько-шляхетської армії військами Б. Хмельницького.

[61] *...песня о Дмитре Байде, гетмане-князе Дмитрии Вишневецком.* — Байда — герой народних дум, його часто ототожнюють з історичною особою, борцем проти турецько-татарської агресії Дмитром Івановичем Вишневецьким (? — 1563). У 1558—1561 рр. перебував на службі у російського царя Івана Грозного. Під час походу в 1563 р. на Молдавію потрапив у полон і був жорстоко страчений турецьким султаном Селімом II. Його часто називають Байда-Вишневецький.

[62] *Гіреї* — династія татарських ханів у Криму, що правила в 1427—1783 рр. Тут ідеться про XVII ст., коли Гіреї допомагали шляхетській Польщі в роки визвольної війни 1648—1654 рр. Союзник Б. Хмельницького Іслам Гірей III тричі зраджував його (1649,1651 та 1653 рр.).

[63] *Іоанн Грозний* — Іван IV Васильович (1530—1584) — перший російський цар, за свою жорстокість прозваний «Грозним».

[64] *Магомет,* або Мохаммед (бл. 570—632) — релігійний проповідник, родом з Мекки, вважається засновником магометанської релігії, або Ісламу. Про його життя існують численні легенди.

[65] *Старовольський Шимон* (1588—1656) — польський письменник та історик. У працях «Історія Сигізмунда І» (1616), «Польща» (1632) відзначив відвагу запорізьких козаків, підкреслював їхні заслуги в боротьбі проти кримських татар і Туреччини.

[66] *Серп'яга* — Підкова Іван (? — 1578) — один із керівників боротьби українського та молдавського народів проти султанської Туреччини. Страчений у Львові. В думах Іван Підкова виступає під іменем Серп'яга (див.: Запорожская старина. 1833. Ч. І. С. 33—36).

[67] *Ахіллес,* Ахілл — у грецькій міфології герой Троянської війни, головний персонаж «Іліади».

[68] *Енгель Йоганн-Христіан фон* (1770—1814) — австрійський історик, вивчав історію Росії та України. Автор згадуваної М. І. Костомаровим праці «Історія України й українських козаків» (1796).

[69] *Кантемир Дмитро Костянтинович* (1674—1723) — молдавський господар. Автор праць з історії Молдавії та Туреччини.

[70] *Січ* — Запорізька Січ — центр українського козацтва, відома приблизно із середини XVI ст., відіграла велику роль у національно-визвольній боротьбі українського народу. За наказом Катерини II в 1775 р. була зруйнована.

[71] *Олексій Попович* — герой народних пісень і дум, образ мужнього воїна, який ставав на захист своїх товаришів. Ім'я його майже завжди поєднувалося з м. Пирятином.

[72] *Таврида* — назва Кримського півострова, яку почали вживати після приєднання його 1783 р. до Росії.

[73] *Козлов* — давня назва м. Євпаторії (Крим).

[74] *Кафа* — назва м. Феодосії XIV — XVIII ст. У XVI — XVII ст. була головним невільницьким ринком у Кримському ханстві.

[75] *Анатолія* — назва азіатської частини Туреччини, в давнину назва Малої Азії.

[76] *Сіноп* — місто і порт у Туреччині.

[77] *Трапезунд* (сучасна назва Трабзон) — місто в Туреччині, відіграє значну роль у торговельних відносинах Європи й Азії.

[78] *Кішка (Кушка) Самійло* (роки життя не встановлені) — народний герой, запорізький гетьман початку XVII ст. У 70-х роках XVI ст. потрапив у турецький полон, у 1599 р. очолив повстання українських невільників і повернувся в Україну, де був обраний гетьманом. Під керівництвом С. Кішки запорожці у складі польського війська брали участь у походах до Молдавії та Лівонії (1601—1602). Герой народних дум.

[79] *Сагайдачний (Конашевич-Сагайдачний) Петро Кононович* (? — 1622) — гетьман українського реєстрового козацтва, керівник боротьби українського народу проти турецько-татарської навали. Був тяжко поранений у битві під Хотином у 1621 р.

[80] *Богуславець Іван* — епічний герой думи, який добивається визволення своїх єдинокровних братів із турецької неволі. Про нього відомо кілька варіантів дум; найраніший запис відноситься приблизно до 1808 р.

[81] *Коновченко Іван* (Удовиченко Івась) — поетичний образ юного народного захисника. Документальні матеріали про історичну достовірність його невідомі, збереглося кілька варіантів дум про героя, перший запис відноситься до 1814 р.

[82] *Голота Ілля* (? — 1649) — козацький полковник, учасник народно-визвольної війни 1648—1654 рр. Загинув у бою в Білорусії. Відомо близько 10 варіантів дум про нього, перший опублікований 1836 р.

[83] *Дума про азовських братів* — найраніший запис відомий приблизно з 1805—1809 рр., нараховується понад 50 записів.

[84] *Сірко Іван Дмитрович* (? — 1680) — кошовий отаман Запорізької Січі, учасник народно-визвольної боротьби 1648—1654 рр.

[85] *Баторій Стефан* (1533—1586) — польський король.

[86] *...слова произносит все казацтво в думе о Богданке Ружном...* — на с. 77—82 «Запорожской старины» І. І. Срезневський наводить прозовий переказ думи «Дари Баторія. Смерть Богданка» і зазначає в примітці на с. 123, що думу він записав зі слів бандуриста. М. Костомаров же дещо перефразовує рядки з переказу Срезневського: «Служили б йому, королю Польщі, по вірі і по правді, як Богові, що живе високо в небі, і ляхів би не били і з ними, як з рідними братами, жили» (Запорожская старина. С. 80—81). *Ружний Богданко* — Ружинський Богдан (? — 1577) — козацький отаман, князь, відомий серед козаків під іменем Богданка. Пісня «Ой Богдане, Богдане, запорізький гетьмане» була записана в 30-х роках XIX ст.

[87] *Династія Вази* — шведська королівська династія, яка правила у Швеції й Польщі в 1523—1668 рр.

[88] *Ягеллони* — династія польських королів (1386—1572) і великих литовських князів (1377—1572).

[89] *Косинський Криштоф* (? — 1593) — гетьман українського реєстрового козацтва, стояв на чолі антифеодального повстання проти шляхетської Польщі в 1591—1593 рр.

[90] *Наливайко Северин* (? — 1597) — керівник селянсько-козацького повстання 1594—1596 рр. проти польських та українських феодалів. Виданий козацькою старшиною, був страчений у Варшаві після страшних тортур.

[91] *...описание страшного сожжения Могилева...* — пісня «Сожжение Могилева» надрукована в «Запорожской старине» (ч. I, с. 36—38).

[92] *Тетеренко* — Тетеря (Моржковський) Павло Іванович (роки життя невідомі) — гетьман Правобережної України в 1663—1665 рр., належав до старшинської верхівки, що була зв'язана з шляхетською Польщею, виступав проти возз'єднання України з Росією. Дума про смерть Б. Хмельницького («Про Хмельницького Богдана смерть, про Єврася Хмельницького і Павла Тетеренка») відома в запису 10-х років XIX ст.

[93] *Лобода Григорій* (? — 1596) — запорізький гетьман у 90-х роках XVI ст., представник заможного козацтва, на чолі загону запорожців приєднався до військ С. Наливайка, але під час облоги Солониці в травні 1596 р. вступив у таємні переговори з поляками. Запідозрений у зраді, був убитий козаками.

[94] *Сулима Іван Михайлович* (? — 1635) — запорізький гетьман, брав участь у походах козаків проти турків і татар. У 1635 р. очолив повстання нереєстрових козаків, але був зраджений, захоплений у полон і четвертований у Варшаві.

[95] *Чигиринська битва* — очевидно, йдеться про нерівну битву влітку 1678 р. між турецько-татарськими й селянсько-козацькими військами України під проводом І. Сірка. Виснажені боями козацькі війська змушені були відступити. Турецько-татарські війська зруйнували Чигирин, але відступили й припинили війну; в 1681 р. уклали Бахчисарайський мирний договір.

[96] *...песня о взятии Варны...*— «Пісня про взяття козаками Варни» записана в першій половині XVIII ст., вперше надрукована в альманасі «Русалка Дністровая» (1837). *Варна* — болгарське місто на березі Чорного моря, в XVI — XVII ст.— великий порт і фортеця султанської Туреччини. На початку XVII ст. під час одного з походів запорізькі козаки з боєм оволоділи цим містом.

[97] *Тарас* — Федорович (Трясило) Тарас (роки життя невідомі) — гетьман нереєстрових запорізьких козаків, керівник селянсько-козацького повстання 1630 р. в Україні проти шляхетсько-феодального гноблення і національно-релігійних утисків.

[98] *Павлюк (Бут) Павло Михнович* (? — 1638) — гетьман нереєстрових козаків, керівник селянсько-козацького повстання 1637 р. в Україні. Був страчений у Варшаві.

[99] *Гостряниця (Остряниця, Острянин) Яків* (? — 1641) — один із керівників селянсько-козацького повстання 1638 р. Після поразки у червні 1638 р. під Жовнином із частиною козаків відступив на Слобідську Україну, але був убитий у Чугуєві козаками під час заворушення проти козацької старшини.

[100] *Чурай Гордій* (? — 1638) — полтавський урядник, учасник селянсько-козацького повстання проти польської шляхти під керівництвом П. Павлюка. Після поразки був страчений у Варшаві.

[101] *Помавать* — махати рукою.

[102] *Півтора-Кожуха Павло* — треба Карпо (? — 1642) — козацький ватажок, брав участь у боротьбі проти польської шляхти, вів партизанську боротьбу.

[103] *Барабаш Іван* (? — 1648) — черкаський полковник, гетьман з 1646 р., прибічник польської шляхти. В 1648 р. вів загони проти Б. Хмельницького, але козаки повстали проти нього, вбили й приєдналися до загонів Б. Хмельницького. Відомо кілька варіантів думи «Хмельницький та Барабаш», найраніший записаний у 10-х роках XIX ст.

[104] *Владислав IV Ваза* (1595—1648) — польський король.

[105] *Жовтоводська битва* — перша переможна битва селянсько-козацьких військ під проводом Б. Хмельницького в 1648 р. в урочищі Жовті Води (тепер Дніпропетровська область) над польсько-шляхетськими військами, яка сприяла дальшому розгортанню народно-визвольної боротьби 1648—1654 рр.

[106] *Песня о Пилявском деле...*— йдеться про Пилявецьку битву 1648 р. селянсько-козацького війська, очолюваного Б. Хмельницьким, із польсько-шляхетським військом біля селища Пилявці (тепер село Пилява Хмельницької області), в якій польське військо було розгромлене.

[107] *...о битве под Случью...*— по річці Случ проходив рубіж, за яким хотіли відсидітися польська шляхта й велике українське панство в 1648 р. Битва відбита в думі «Перемога Корсунська», пісні «Не дивуйтеся, добрії люди» та ін.

[108] *Лисенко* — очевидно, йдеться про Івана Яковича (? — 1699) — чернігівського та переяславського полковника, генерального осавула.

[109] *Морозенко Станіслав* — Мрозовицький Нестір (? — 1649) — наказний корсунський полковник, сподвижник Б. Хмельницькобо, загинув під Збаражем.

[110] *Перебийніс* — Кривоніс Максим (? — 1648) — герой національно-визвольної війни, полковник черкаського полку, керівник повсталого селянства; оспіваний у думах та історичних піснях.

[111] *Песня об осаде Львова...*— йдеться про облогу Львова восени 1648 р., яка тривала три тижні, поки війська Б. Хмельницького, зокрема М. Кривоноса, здобули в боях Високий Замок у Львові.

[112] *Осада Збараша...*— йдеться про Збаразьку облогу 1649 р. (м. Збараж — тепер Тернопільської області) польсько-шляхетського війська селянсько-козацьким військом Б. Хмельницького.

[113] *Вишневецький Ієремія* (Ярема) (1612—1651) — український магнат, власник великих маєтків в Україні. Під час визвольної війни українського народу 1648—1654 рр. вчиняв криваві розправи над повстанцями.

[114] *Зборівський мир* — Зборівський договір між Богданом Хмельницьким і польським королем Яном Казимиром, укладений 1649 р., яким підтверджувалися права й привілеї козаків, але польській шляхті віддавалися всі її маєтності в Україні. Український народ не визнав цей договір, і після його укладення в Україні знову почалися повстання проти польської шляхти.

[115] *Хмельницький Тиміш Богданович* (1632—1653) — діяч національно-визвольної війни 1648—1654 рр., старший син Б. Хмельницького. Був одружений із дочкою молдавського князя Лупула.

[116] *Молдавський Василь* — Василь Лупул (? — 1661) — молдавський господар, князь середини XVII ст., великий феодал, спільник польських магнатів. Переможений Б. Хмельницьким, Лупул став його союзником і брав участь у боротьбі проти шляхетської Польщі. Дума «Хмельницький і Василій Молдавський» відома в кількох варіантах, найраніший припадає на 10-ті роки XIX ст.

[117] *Потоцький Микола* (? — 1651) — польський магнат, коронний гетьман Польщі. Керував придушенням селянсько-козацьких повстань 1637 та 1638 рр. в Україні. В Корсунській битві 1648 р. був захоплений козаками в полон і виданий кримському ханові.

[118] *...поражением казаков при Стыре и новым порабощением Украины...* — йдеться про битву українських селянсько-козацьких військ із польсько-шляхетським військом поблизу м. Берестечка наприкінці червня 1651 р. Після поразки Б. Хмельницький змушений був укласти тяжкий для України *Білоцерківський договір*, за яким в Україні відновлювалася влада шляхетської Польщі, польській шляхті поверталися маєтності, обмежувалася гетьманська влада та ін. Договір утратив чинність у 1652 р. після Батозької битви, коли Б. Хмельницький розгромив польське військо. *Стир* — річка на Волині, на якій стоїть м. Берестечко.

[119] *... битва під Жванцем...* — відбулась у 1653 р. під м. Жванцем (тепер Хмельницька область) між селянсько-козацькими військами Б. Хмельницького й польсько-шляхетським військом Яна II Казимира. Селянсько-козацькі загони були оточені поляками та їх спільниками — татарськими загонами. Битва була нерівною, але польську армію врятував від повного знищення підкуплений королем кримський хан Іслам-Гірей III, який зрадив Б. Хмельницького. Пісня про Жванецьку битву була записана в 20-х роках XIX ст.

[120] *Переяславська рада* — збори представників українського народу, скликані Б. Хмельницьким 6(18) січня 1654 р. для прийняття рішення про приєднання України до Росії.

[121] *Виговський Іван* (? — 1664) — гетьман України (1657—1659), очолював частину старшинської верхівки, яка дотримувалася пропольської орієнтації. Уклав із польським королем Гадяцький договір (1658), який містив важливі пункти щодо автономії України.

[122] *Пушкар Мартин* (? — 1658) — полтавський полковник, виступав за возз'єднання України з Росією. Брав участь у народно-визвольній війні 1648—1654 рр. Після смерті Б. Хмельницького разом із Я. Ф. Барабашем (? — 1658) очолив повстання проти І. Виговського. Загинув у бою під Полтавою.

[123] *Хмельницький Юрій Богданович* (бл. 1641—1685) — гетьман України (1659—1663), молодший син Б. Хмельницького. Зазнавши поразки під час народних повстань, Ю. Хмельницький змушений був відмовитися від гетьманства й постригтися в ченці, але, захоплений у полон султанським урядом, у 1677 р. був проголошений гетьманом — «князем малоросійської України». Після провалу турецьких планів щодо загарбання України султан позбавив Ю. Хмельницького гетьманства. В 1685 р. турецький уряд удруге проголосив його гетьманом України, але через півроку Ю. Хмельницький був страчений турками в Кам'янці-Подільському.

[124] *Дорошенко Петро Дорофійович* (1627—1698) — гетьман Правобережної України. В 1669 р. уклав угоду про перехід України під протекторат Туреччини.

[125] *Брюховецький Іван Мартинович* (? — 1668) — гетьман Лівобережної України. Сприяв поширенню царської влади в Україні. Згодом І. Брюховецький та його прихильники домовилися з султаном і П. Дорошенком про спільну боротьбу проти Росії й перехід України під владу Туреччини. Під час повстання був убитий козаками.

[126] *Палій Семен Пилипович* (справжнє прізвище — Гурко; народився в 60-х роках XVII ст.— помер 1710) — фастівський (білоцерківський) полковник. Наприкінці XVII ст.— початку XVIII ст. очолював визвольну боротьбу селянства і козацтва Правобережної України проти шляхетської Польщі й турецько-татарських агресорів. У 1704 р. був заарештований, засланий до Сибіру в 1705 р. Після звільнення брав участь у Полтавській битві 1709 р.

[127] *Гордієнко Костянтин* (? — 1733) — кошовий отаман Запорізької Січі, сподвижник І. Мазепи. Після Полтавської битви втік до м. Бендери. Виступав за приєднання України до Туреччини.

[128] *Петро І Олексійович* (1672—1725) — російський імператор.

[129] *...восстание Заднепровской Украины в 1768 году...* — мається на увазі народно-визвольне антифеодальне повстання 1768 р. на Правобережній Україні проти польсько-шляхетського гніту («Коліївщина»), яке було дуже жорстоко придушене польською шляхтою.

[130] *Уманська різня* — штурм 9—10 (20—21) червня 1768 р. гайдамацькими військами на чолі з М. Залізняком та І. Гонтою м. Умані й криваві зіткнення між повстанцями і шляхтою.

[131] *Недовольство на царицу...* — мається на увазі цариця Катерина II, за наказом якої Запорізька Січ була зруйнована.

[132] *Сарданапал* — за перситським сказанням, останній ассірійський цар IX ст. до н. е. В переносному значенні — деспот.

[133] *...напоминает...песню Гильдебрантов...* — мається на увазі «Пісня про Гільдебранта», пам'ятка давньонімецького героїчного епосу, записана на початку IX ст.

[134] *...сцены из неистового Орланда...* — йдеться про «Пісню про Роланда», героїчну французьку поему раннього середньовіччя, найраніша редакція — близько 1170 р.

[135] *Данило Заточник* — давньоруський письменник кінця XII — першої половини XIII ст., гаданий автор «Слова», що збереглось у списках XV — XVII ст.

[136] *Малюта Скуратов* (справжнє прізвище, ім'я та по батькові — Бєльський Григорій Лук'янович; ? — 1572) — російський державний діяч, найближчий помічник Івана Грозного в боротьбі проти боярської опозиції, один із керівників опричнини.

[137] *Романов Микита Іванович* (? — 1654) — російський політичний діяч, двоюрідний брат царя Михайла Федоровича, під час нашестя поляків 1609—1610 рр. був захисником і визволителем Москви.

[138] *Скопін-Шуйський Михайло Васильович* (1587—1610) — російський політичний і військовий діяч, князь, який 1609 р. розбив польсько-литовське військо, 1610 р. визволив Москву. Його рання смерть викликала в народі плачі по ньому, найдавніший записаний у 1619 р.

[139] *Єрмак Тимофійович* (? — 1585) — отаман волзьких козаків, у 1581—1585 рр. з козачим загоном учинив похід у Західний Сибір, розгромив війська сибірського хана Кучума й оволодів його столицею. Потонув в Іртиші, переслідуваний ворогами, збереглася значна кількість пісень про нього як про народного героя.

[140] *Разін Степан Тимофійович* (? — 1671) — керівник антифеодальної селянсько-козацької війни 1670—1671 рр. в Росії, донський козак. Збереглася численна кількість народних пісень про нього й повстання, ним очолюване.

[141] *Некрасов Гнат Іванович* (роки життя невідомі) — один із керівників антифеодального повстання під проводом Кіндрата Опанасовича Булавіна в 1707—1708 рр. Збереглися народні пісні про це повстання та його керівників.

[142] *...раздирающая грусть проникает казацкие песни, как удачно заметил Гоголь...* — у статті «О малороссийских песнях» (1833) М. В. Гоголь, говорячи про характер народних пісень, зазначив, що у веселих піснях, як і в «заунывных», «раздирающие звуки с болью касаются сердца» (див.: *Гоголь Н. В.* Собр. соч.: В. 6 т. М., 1953. Т. 6. С. 72).

[143] *Єдамин* (=адамашок) — гатунок шовкової матерії.

[144] *Домонтар* — той, хто сидить дома, домосід.

[145] *Полежай* — лежебока, лежень.

[146] *Ольга* (? — 969) — велика київська княгиня (945—964), близько 957 р. прийняла християнство (після хрещення — Олена). *Святослав Ігорович* (? — 972) — великий київський князь (964—972). Син Ольги.

[147] *Чалий Сава* (? — 1741) — польський сотник, що служив у польського магната і під час піднесення гайдамацького руху в 1734 р. перейшов на бік гайдамаків, але коли повстання було придушене, знову повернувся на бік шляхти. В 1741 р. був убитий як зрадник Гнатом Голим, видатним ватажком гайдамацького руху.

[148] *Федір Безрідний* — герой народної думи, перший запис якої був зроблений близько 1810 р.; відомо приблизно 20 варіантів.

[149] *«Не спішіть,— каже Біда слово...»* — цитовані рядки в «Запорожской старине»:

Ой не спішіть,— каже Біда слово,—
Ще буде час погинути,
Ще буде час ляхів звеселити,
Головки у полі зложити.

[150] *...разговор Ахиллеса с конями в «Илиаде»...* — у 19-й пісні давньогрецького епосу «Іліада» є епізод, коли Ахіллес, збираючись у бій, щоб відплатити за смерть друга (Патрокла), звертається до своїх коней із проханням не залишати його на полі бою, як це було з Патроклом. Один із коней, Ксант, обіцяє виконати це прохання, але віщує йому смерть (див.: Іліада. К., 1978. С. 329).

[151] *Калиновський Мартин* (? — 1652) — польський магнат, великий коронний гетьман, володар великих земель в Україні. Загинув у Батозькій битві 1652 р. Під час Корсунської битви 1648 р. потрапив у полон до козаків.

[152] *Фура* (укр. хура) — навантажений віз або сани.

[153] *Слобідська Україна* — територія в складі Російської держави в XVII — XVIII ст., до якої входили землі теперішніх Харківської й частини Сумської, Донецької, Луганської, Воронезької, Курської областей.

[154] *«Боже! День добрий тобі!..»* — цитовані два перші рядки в збірці Вацлава з Олеська читаються:

Боже, дай день добрий тобі,
Вона руки дає обі...

[155] *«Не нажилася, негідна...»* — наведені 8 рядків пісні в збірці Вацлава з Олеська розбиті на 2 строфи по 4 рядки в кожній, причому першою йде «Буду, мила, тя різати...».

[156] *Каньовський (Потоцький) Микола* — великий польський магнат у Галичині та на Правобережній Україні у 50—70-ті роки XVIII ст., відзначався надзвичайною жорстокістю, свавіллям і самодурством.

[157] *Пугачов Омелян Іванович* (бл. 1742—1775) — керівник селянської війни в Росії, донський козак; народ склав про нього багато переказів та пісень.

[158] *«...а я знаю, що робити...»* — наведені рядки в збірці Вацлава з Олеська читаються:

Ой я знаю, пане-брате, як би їх ужити,
Молодого того пана до стінки прибити.
Ой прибити руки, ноги, ще між плечима...

[159] *Гонта Іван* (? — 1768) — один із керівників народного повстання 1768 р.— Коліївщини. Служив у магната Потоцького в Умані сотником надвірних козаків, але перейшов на бік повстанців до загону М. Залізняка.

[160] *Железняк* — мається на увазі Максим Залізняк (нар. на початку 40-х років XVIII ст.— ?) — запорізький козак, один з керівників Коліївщини.

[161] *Лісовський Олександр-Юзеф* — ватажок нерегулярної польської кавалерії, сформованої на початку XVII ст. в часи війни Сигізмунда III проти Російської держави. На ім'я ватажка загони називались лісовички, вони воювали як рухливі загони найманого польського війська. Після 1635—1636 рр. були розпущені.

[162] *Сапега Павло Ян* (1600—1665) — великий литовський магнат, учасник воєнних дій польського війська під час визвольної війни українського народу 1648—1654 рр.

[163] *...в войске Тушинского?* — тут ідеться про Лжедмитрія II (? — 1610), прозваного «Тушинский вор», політичного авантюриста, який видавав себе за сина Івана Грозного — Дмитрія. У його війську були люди різних станів і національностей. У 1608 р. намагався захопити Москву, але змушений був відступити до села Тушина — звідси й прізвисько Тушинський.

[164] *Бутурлук* — історична постать, у думах — Бутурлак — уособлення того, хто став на бік турків, потурчився.

[165] *Царгород* — давня назва м. Константинополя.

[166] *В Галиции поют о каком-то Романе...* — вся пісня «Ой поїхав Романонько» надрукована в збірці Жеготи Паулі (т. I, с. 173—177). Цитовані М. Костомаровим два рядки — на с. 176.

[167] *Олексій Михайлович* (1629—1676) — російський цар (1645—1676). Батько Петра I.

[168] *Шереметьєв Борис Петрович* (1652—1719) — російський військовий діяч і дипломат, фельдмаршал, брав участь у Полтавській битві 1709 р. Про нього збереглося в народі кілька пісень.

[169] *...песня о разбитии под Конотопом...* — очевидно, мається на увазі пісня «Под Конотопом, под городом» (вперше надрукована 1818 р.), в якій ідеться про битву 1659 р. між об'єднаними силами кримських татар та польської шляхти і російським військом під Конотопом, де росіяни зазнали поразки (див.: Народные исторические песни, М.; Л., 1962. С. 159—163 та 343).

[170] *Ушкуйник* — у давній Русі вільна людина, розбійник, що з ватагою пересувався на великих човнах — ушкуях.

[171] *Дмитрій Іванович* — Дмитрій Донськой (1350—1389) — великий князь московський (з 1359 р.). На чолі об'єднаних військ розгромив татарське військо Мамая на Куликовому полі в 1380 р.

[172] *Василій (І) Дмитрійович* (1371—1425) — великий князь московський (1389—1425). Зміцнював зв'язки з Литовським великим князівством для спільної боротьби проти татар.

[173] *...эпохою падения великого Новгорода...* — мається на увазі антифеодальний виступ міського населення м. Новгорода в середині березня 1650 р., яке було придушене царськими військами у квітні, після цього Новгород утратив свою вільність.

[174] *Яїк* — давня назва річки Урал.

[175] *Мунгальські улуси* — монгольські поселення.

[176] *Карл XII* (1682—1718) — шведський король.

[177] *Краснощоков Іван Матвійович* (роки життя невідомі) — бригадир донського козачого війська, під час російсько-шведської війни у серпні 1742 р. тяжко пораненим потрапив у полон, де й помер. Збереглося про нього кілька пісень (див.: Народные исторические песни. С. 239—242, 365—366, 371).

[178] *Семилітня війна* — війна 1756—1763 рр. між Пруссією, Англією та Португалією, з одного боку, й Австрією, Росією, Францією, Швецією, Іспанією та іншими державами — з другого. У війні брав участь Карл XII.

[179] *Хвалинське море* — давня назва Каспійського моря.

[180] *...Срезневский по возвращении своем из путешествия в славянские земли...* — І. І. Срезневський у 1839—1842 рр. перебував у науковому відрядженні в Чехії, Моравії, Хорватії, Чорногорії, Далмації, де вивчав слов'янські мови, літератури та фольклор. З приводу від'їзду вченого М. І. Костомаров написав вірш «І. І. Срезневському при од'їзді його на чужину».

СЛАВЯНСКАЯ МИФОЛОГИЯ

Вперше надруковано окремим виданням: Славянская мифология. Сочинение Николая Костомарова. Извлечение из лекций, читанных в университете Св. Владимира во второй половине 1846 г. К., 1847.

Друкується за виданням: Етнографічні писання Костомарова, зібрані заходом Академічної комісії української історіографії/За ред. акад. М. Грушевського. [К.], 1930. С. 203—240.

[1] *Судьба* — Тіхе, Тіха, Тюхе — в давньогрецькій міфології спочатку богиня випадку, в історичні часи — богиня долі, щастя.

[2] *Альфатер* — Альфьодр (буквально: батько всього, «Всебатько») — одне з численних імен Одіна, верховного бога скандинавської міфології (повний перелік його імен міститься в «Промовах Гримнира» — див. «Старшу Едду»).

[3] *Прокопій Кесарійський* (між 490 і 507 — після 562) — візантійський письменник, історик, автор «Історії війн Юстініана» (у 8 книгах). 5—7-а книги присвячені війнам візантійців з остготами; на ці книги посилається М. Костомаров. Див.: *Прокопий Кесарийский.* Война с готами. М., 1950.

[4] *Гельмольд* (бл. 1125 — після 1177) — німецький священик, місіонер

із Гольштейна, автор «Слов'янської хроніки» — одного з найголовніших джерел з історії полабських слов'ян. Див.: *Гельмольд*. Славянская хроника. М., 1963.

[5] *Св. Оттон Бамберзький* (бл. 1060—1139) — німецький церковний діяч, з 1102 р. єпископ Бамберзький. У 1124—1125 та 1128—1129 рр. очолив католицькі місії в Західне Помор'я з метою християнізації поморських слов'ян. Канонізований 1189 р. Три монахи — Ебо, Герборд і невідомий прифлінгенський монах — описали біографію Оттона (у формі «Житія»); ця пам'ятка є одним із головних джерел з історії поморських слов'ян.

[6] *Нестор* (XI — поч. XII ст.) — давньоруський письменник, інок Києво-Печерського монастиря; *літопис Нестора* — «Повість минулих літ» (бл. 1113).

[7] *Еманація* — релігійно-філософське поняття, що позначає витікання, випромінювання з божественного начала всієї різноманітності світу.

[8] *Гануш Ігнатій-Ян* (1812—1869) — чеський учений, професор філософії у Львові, Ольмюці, Празі, дослідник слов'янської міфології. М. Костомаров посилається на його німецькомовну працю 1842 р. «Вивчення слов'янського міфа».

[9] *Пантеїзм* — філософсько-релігійне вчення, за яким Бог ототожиюється з природою.

[10] *Вчення Зенд-Авести* — зороастризм (парсизм) — релігія, поширена в давнину й за середньовіччя в ряді країн Близького та Середнього Сходу й частково в Індії та Ірані. Філософською основою вчення є дуалістична ідея вічної боротьби добра і зла, назва походить від імені напівміфічного засновника пророка Заратуштри (Зороастра), зібрання священних текстів зороастризму — «Авеста» (III — VII ст.). *Феруани* (фраварти, фраваші, франи) й *ізеди* (язати) — класи божеств і духів-помічників.

[11] *Іпатіївський літопис* — Іпатіївський список «Повісті минулих літ» Нестора, в основі якого третя редакція «Повісті», переписана на початку XV ст. у північноруських землях із волинського оригіналу. Список виявлено в костромському Іпатіївському монастирі, «Повість» у ньому доведено до 1117 р. й продовжено Київським (XII ст.) та Галицько-Волинським (XIII ст.) літописами.

[12] *Дітмар (Тітмар) Мерзебурзький* (975—1018) — кафедральний клірик у Бремені, автор хроніки, написаної в межах 1012—1018 рр. і вперше виданої 1586 р. у Франкфурті; в хроніці є згадки про Київську Русь.

[13] *Адам Бременський* (? — після 1081) — північногерманський хроніст, автор праці «Діяння єпископів Гамбурзької церкви» (бл. 1075 р., в 4 книгах) — важливого джерела з історії та культури скандинавів і західних слов'ян, а також слов'яно-германських відносин.

[14] *Саксонська хроніка* — перша прозаїчна хроніка німецькою мовою, написана в Нижній Саксонії на початку XIII ст., охоплює події всесвітньої історії до 1248 р.

[15] *Любельська (Любецька) хроніка* — очевидно, «Слов'янська хроніка», яку Гельмольд у Передмові до книги 1 присвятив Любецькому єпископству. «Слов'янська хроніка» була продовжена абатом Любецької церкви Арнольдом, який доводить опис подій до 1209 р. Можливо, М. Костомаров мав на увазі другий із трьох списків «Слов'янської хроніки», XV ст. (оригінал не зберігся), що знаходиться в Любецькій бібліотеці.

[16] *Вацерад* — вигаданий автор чеських глос, що нібито відносились до XII ст. у латинському рукописі «Mater verborum» (буквально: мати слів). Ця праця, авторство якої приписується єпископу Соломону (? — 920), у Чехії була переписана з унесенням деяких чеських глос. Згодом було доведено, що ім'я Вацерад, більшість глос, зокрема всі міфологічні без винятку,— підробка.

[17] *Марс* — первісно італійський бог родючості, рослинності й дикої природи, пізніше ототожнений з грецьким Аресом, сином Зевса і Гери, спочатку богом бур і блискавок, пізніше богом війни.

[18] *Зенди* — вжито в розумінні: зороастрійці.

[19] *Аполлон* — Феб — у грецькій міфології син Зевса і Лето, брат Артеміди, батько Орфея, Ліка й Асклепія, один із головних богів Олімпійського пантеону, який об'єднував архаїчні та хтонічні риси догрецького й малоазійського розвитку (звідси характерна діалектика темного й світлого начал). Етимологія самого імені затемнена, образ неіндоєвропейського походження. Основні функції: стріловержець, губитель і цілитель, віщун, охоронець космічної й людської гармонії, покровитель мистецтв тощо; образ об'єднує небо, землю й підземний світ.

[20] *Саксон Граматик* (1140—бл. 1208)—датський історик-хроніст, автор праці «Діяння данів», закінченої 1208 р. й опублікованої 1514 р.

[21] *Св. Віт* — історичний факт, пов'язаний з іменем цього християнського мученика, в «Слов'янській хроніці» Гельмольда дістав принципово іншу ідеологічну оцінку, ніж у М. Костомарова: «Стара легенда оповідає, що Людовик, син Карла, пожалував колись землю руян св. Віту в Корвеї, оскільки сам був засновником цього монастиря. Проповідники, які вийшли звідти, як оповідають, навернули народ руян, або ранів, до віри й заклали там храм на честь мученика св. Віта, якого вшановує ця земля. Після того ж як рани, вони ж руяни, при зміні обставин відійшли від світла істини, серед них виник забобон, гірший, ніж раніше, оскільки св. Віта, якого ми визнаємо слугою Божим, рани почали вшановувати як Бога, спорудили на його честь величезного ідола й служили творінню більше, ніж творцю» (с. 236).

[22] *Людовик Благочестивий* (778—**840**) — франкський імператор з 814 р., син Карла Великого.

[23] *Іллірійські слов'яни* — слов'янські племена, що з VI ст. почали заселяти Іллірію, історичну область у північно-західній частині Балканського півострова, згодом утворивши на її території ряд держав.

[24] *Князь Венцеслав,* Вацлав Святий — герцог чеський, ревний поборник християнізації Чехії, збудував у Празі церкву Св. Віта. 936 р. був убитий братом-язичником і його прихильниками. «Московский вестник» за 1829 р. опублікував «Житиє» Св. кн. Вацлава (Вячеслава).

[25] *Оттон І Великий* (936—973) — германський імператор з 962 р. Вжиток цього імені в даному контексті — анахронізм; очевидно, мається на увазі Оттонів батько Генріх І Птахолов (перший представник Саксонської династії на германському престолі — 919—936), з яким кн. Венцеслав підтримував дружні стосунки.

[26] *Шафарик Павло Йосеф* (1795—1861) — чеський і словацький учений, громадський діяч, професор Празького університету; один із фундаторів методу порівняльного вивчення слов'янських мов. М. Костомаров посилається на його працю «Слов'янські старожитності». Див.: *Шафарик П. Й.* Славянские древности. М., 1838.

[27] *Мітра* — у ведичній міфології бог, пов'язаний з угодою, людьми, сонцем; йому присвячено один із гімнів «Рігведи» (III 59).

[28] *Деви* — в іранській міфології злі духи, що протиставляються добрим — ахурам.

[29] *Крейцер Фрідріх* (1771—1858) — німецький філолог, професор у Гейдельберзі; його основна праця — «Символіка і міфологія давніх народів, насамперед греків» (1810—1824); на цю працю неодноразово посилається М. Костомаров.

[30] *Гаммер (Хаммер) Пургшталь* (1774—1856) — австрійський сходознавець і дипломат.

[31] *Вакх* — Бахус (лат.) — Діоніс (гр.) — в античній міфології бог рослинності, родючості, вологи, покровитель вина й виноробства.

[32] *Одін* — верховний бог скандинавської міфології, бог війни, відповідальний за перемоги та поразки, покровитель героїв і поетів (скальдів); наділений також рисами хтонічного демона (зокрема, серед його функцій — шаманське посередництво між богами і людьми).

[33] *Юпітер* — італійський бог неба й атмосферних явищ, громовержець, творець достатку, врожайності, перемоги, зцілення, охоронець порядку, вірності, чистоти, верховний цар богів і людей. Ототожнювався із Зевсом.

[34] *Платон* (427—347) — давньогрецький філософ і письменник, учень Сократа, засновник Академії в Афінах (бл. 387), автор понад 30 філософських діалогів. Див.: *Платон.* Сочинения: В 3 т. М., 1968—1972.

[35] *Гвєгніні (Гваньїні) Олександр* (1538—1614) — польський хроніст італійського походження. Автор твору «Опис усієї країни, підпорядкованої царю Московії», в якому наведені історико-географічні відомості про Польщу, Литву, Україну, Білорусію. Цей твір був виданий латинською мовою 1581 р. й німецькою 1582 р.; М. Костомаров посилається на його польський переклад.

[36] *Jovi Sancti Beroni tonanti* (лат.) — Юпітеру Святому Перуну Громовержцю.

[37] *bono Deo Beroni* (лат.) — доброму богу Перуну.

[38] *Вагри* — плем'я полабських слов'ян, які заселяли область між Балтійським морем, рікою Трнавою та озером Фемарт (так звану Вагрію). Бл. 1140 р., після захоплення Вагрії графством Гольштейн, вагри були знищені або понімечені.

[39] *Добровський Йосеф* (1753—1829) — чеський славіст, один із фундаторів слов'янознавства, діяч чеського Відродження; автор історичних, фольклористичних, літературознавчих, мовознавчих праць та праць з вивчення давніх пам'яток; укладач наукових збірників «*Slavin*» і «*Slovanka*», до яких увійшли матеріали з етнографії, міфології, історії, літератури і мов слов'ян; на перший із цих збірників посилається М. Костомаров.

[40] *Бандке (Бандтке) Георгій-Самуїл* (1769—1835) — польський історик і бібліограф. М. Костомаров посилається на найважливіший із його творів — «Історія народу польського» (1810).

[41] *Тримурті* (буквально: троїстий образ) — індуїстська божественна тріада — *Брахма, Вішну та Шіва,* які осмислюються в онтологічній і функціональній єдності. Брахма є найвище божество, яке відкриває тріаду. Як творець всесвіту, Брахма протистоїть Вішну, який зберігає всесвіт, та Шіві, який його руйнує.

[42] *si quando lux festa venisset* (лат.) — якби (нехай би) коли-небудь святкове світло прийшло.

[43] *Belino divi, Belino Apollino* (лат.) — Беліну богу, Беліну Аполлону.

[44] *Кельти* — група індоєвропейських народів, континентальних і острівних, що населяли Західну Європу в І тисячолітті до н. е.

[45] *Геркулес* (лат.) — Геракл (гр.) — син Зевса й Алкмени, найпопулярніший із грецьких героїв. Цикл переказів про Геракла поступово зростав, йому приписувалися подвиги героїв інших народів, передусім фінікійців та єгиптян.

[46] *ver* (лат.) — весна.

[47] *continere* (лат.) — тримати, утримувати, затримувати, обмежувати. Втім, М. Костомаров у даному контексті акцентує увагу не на конкретному лексичному значенні латинського дієслова, а на специфічній словотворчій моделі.

[48] *Horos* (лат.) — Гор (Хор) — у єгипетській міфології божество, втілене в соколі, син Осіріса й Ісіди, основні функції якого — помста за вбитого батька, покровительство фараонам, боротьба з силами мороку.

[49] *Осіріс* (Озіріс) — у єгипетській міфології бог продуктивних сил природи, що циклічно вмирає й народжується, цар загробного світу, старший син бога землі Геба й богині неба Нут, брат і чоловік Ісіди, вбитий своїм братом Сетом.

[50] *Сім Амшіспандів* — Амеша Спента — в іранській міфології сім добрих духів на чолі з Ахурамаздою, верховним божеством зороастрійського й ахеменідського пантеонів.

[51] *Гарпократ* — Гор-Па-Херд — грецька транскрипція одного з єгипетських епітетів бога Гора.

[52] *Нарушевич Адам Станіслав* (1733—1796) — польський поет, історик, діяч польського Просвітництва. М. Костомаров посилається на його працю «Історія народу польського» (Варшава, 1780—1786).

[53] *Стрийковський Мацей* (бл. 1547—1582) — польський історик і поет. Автор «Хроніки польської, литовської, жмудської і всієї Русі» (доведена до 1572 р., надрукована вперше 1582 р. в Кенігсберзі).

[54] *Кромер Марціан* (1512—1589) — польський історик і церковний діяч, з 1579 р.— єпископ. Автор історичної хроніки Польщі з найдавніших часів до 1505 р. (латиномовне видання 1555 р., польськомовне 1611 р.).

[55] *Бельські* — польські історики та письменники XVI ст. *Марціан Бельський* (1495—1575) — автор перших історичних творів польською мовою: «Всесвітня хроніка» (1551), «Життєпис філософів» (1535), «Лицарська справа» (1569). Його син, *Йоахім Бельський* (бл. 1540—1599) переробив і доповнив матеріали батька, створивши «Хроніку Польщі» (1597).

[56] *Густинський літопис* («Кройника...») — анонімна пам'ятка української історіографічної літератури першої половини XVII ст. Відомий у кількох копіях, основну з яких переписав 1670 р. в Густинському монастирі під Прилуками ієромонах Михайло Лосицький. Імовірно, що Густинський літопис уклав бл. 1623—1627 рр. у Густинському монастирі Захарія Копистенський. Літопис розповідає про історію України від часів Київської Русі до 1597 р. включно.

[57] *Длугош Ян* (1415—1480) — польський історик і дипломат, церковний діяч, із 1480 р.— львівський архієпископ. Головна його праця — «Історія Польщі» (в 12 книгах, латиною), доведена до 1480 р. Див.: *Длугош Ян.* Грюнвальдская битва. М.; Л., 1962.

[58] *Пеласги* — догрецьке населення Давньої Греції.

[59] *Церера* — Керера — в античній міфології богиня родючості та хліборобства, ототожнювана з Деметрою.

[60] *Венера* — первісно римська богиня садів. З поширенням переказу про Енея була ототожнена з його матір'ю Афродітою й стала не лише богинею вроди і кохання, а й покровителькою римлян.

[61] *Св. Людмила* — дружина християнського князя Чехії Боривого, бабуся Св. кн. Вацлава. 927 р. прийняла мученицьку смерть від язичників. Пам'ять її вшановується 16 вересня, відомості про неї містяться в «Житії» Св. кн. Вацлава (Вячеслава).

[62] *Латона* (лат.) — Лето (гр.) — дочка титана Кея та Феби, мати Аполлона й Артеміди. Вважалася помічницею при пологах та опікункою здоров'я новонароджених, тому її ототожнювали з Ілітією. Іноді вона насилала неплідність і руйнувала сім'ю.

[63] *Діана* — римська богиня рослинності, ототожнена з грецькою Артемідою.

[64] *Бгавані* — Бхагаваті (благодатна, володарка долі) — дравідська богиня, культ якої поширений на Малабарському узбережжі Індії, є нищителькою й покровителькою хвороб.

[65] *Лакшімі* — Лакшмі (добра ознака, щастя, краса) — в індійській міфології дружина Вішну, богиня щастя, багатства і краси. Інше її ім'я — Шрі (процвітання, щастя, слава).

[66] *Ізіда* — Ісіда — одне з головних божеств єгипетської міфології, за найдавнішими міфами — дочка богині неба Нут і бога землі Геба (або бога сонця Ра), за пізнішими — сестра й дружина бога Осіріса, богиня родючості й материнства.

[67] *Цібела* — Кібела — первісно фрігійська богиня, уособлення матеріземлі, яку шанували в більшій частині областей Малої Азії. Кібелу називали ще Великою Матір'ю, Матір'ю богів і всього живого, яка відроджує померлу природу й дарує родючість. Через грецькі колонії з Малої Азії культ Кібели рано проник у Грецію, де богиня ототожнювалася з Реєю. В Римі культ Кібели злився з культом місцевої богині Опс.

68 *Megalesia* (лат.), Мегалезії — римські свята на честь Великої (богині Кібели), святкувались у квітні.

69 *Мілітта* — за Геродотом, ассірійська Афродіта.

70 *Гера* — стародорійське божество, в пізніших міфах — старша дочка Кроноса та Реї, вихована в домі Океана й Тетії, сестра й дружина Зевса, цариця богів, охоронниця шлюбу й подружнього кохання, покровителька жінок, помічниця вагітних і породіль. Римляни ототожнювали Геру з Юноною.

71 *Афродіта* — одне з 12 верховних божеств Олімпу, богиня вроди й кохання, мати Ероса, цариця німф і грацій. Під впливом фінікійського пантеону Афродіта зближується з Астартою і стає богинею пристрасті й хтивості; в Римі вона ототожнювалася з Венерою.

72 *Мінерва* — римська богиня, покровителька письменства, мистецтва й ремесла, пізніше ототожнена з Афіною.

73 *Ілітія* — в давньогрецькій міфології богиня дітонародження, дочка Зевса і Гери, уособлення рятівної або ворожої сили при пологах. Часом ототожнювалася з Герою або Артемідою, а в Єгипті — з богинями Баст та Ісідою.

74 *Фрігія* — Фрігг — у германо-скандинавській міфології богиня шлюбу, кохання, сімейного вогнища, дітонародження, дружина Одіна. Фрігг близька до Фреї — богині родючості, любові, краси.

75 *mater tellus* (лат.) — римська богиня Мати-Земля.

76 *..Лилит, Палилия классической мифологии...* — в даному контексті доволі важко зрозуміти, що мав на увазі М. Костомаров. *Ліліт* — в іудейській демонології злий дух, звичайно жіночої статі; ця істота оволодіває чоловіками проти їхньої волі з метою дітонародження і водночас шкодить людському дітонародженню. Ліліт часом ототожнюється з царицею Савською; за іншим переказом Ліліт була першою дружиною Адама. *Палілії* (нарілії) — свято на честь Палес — давньоіталької богині, покровительки пастухів і худоби, яку вшановували то в жіночій, то в чоловічій іпостасі. Палілії відзначали 21 квітня.

77 *Тацит Публій Корнелій* (бл. 55 — бл. 120) — римський історик і письменник. У 97 р. був консулом, у 112—113 рр.— проконсулом Азії. Головні твори: «Історія» (дійшло 4 книги з 14) та «Аннали» (дійшло неповних 12 книг із 16) — написані між 105—120 рр. Інші твори: «Життєпис Агріколи» (97), «Германія» (97—98), «Діалог про ораторів» (між 102—105). Див.: *Тацит Публий Корнелий.* Сочинения: В 2 т. Л., 1970; *Кнабе Г. С.* Корнелий Тацит. М., 1981.

78 *ἀρσενόθηλος* (гр.) — пор.: *ἀρσενεκεοθήλυσεος* гермафродит.

79 *Крішна* — в індійській міфології син Васудеви і Деваки, аватара (земне втілення) Вішну. Образ багатозначний, у ньому злилися різні міфологічні й, можливо, історичні прототипи. За своєю природою Крішна насамперед захисник, рятівник, визволитель, але він не позбавлений і темних ознак. Наприклад, у міфології буддистів Крішна є проводирем чорних демонів, ворогів Будди.

80 *Аттіс* — у грецькій міфології бог фрігійського походження, пов'язаний з оргаїстичним культом Великої Матері богів Кібели. В культі Аттіса оргіазм плодючості і його аскетичне самообмеження взаємопоєднані.

81 *Учення Орфеєве* — орфізм. Це релігійно-містичне вчення виникло в Греції у VIII ст. до н. е., його засновником вважається уславлений міфічний співець і поет Орфей. Орфізм, як і міф про Орфея, тісно пов'язаний із культами Діоніса, Деметри та зі старосхідними, особливо єгипетськими, уявленнями. Світоглядно орфізм близький до Гесіода, ритуали орфізму багато в чому наслідують хліборобську магію. Орфізм включає комплекс ідей про тіло й душу, а також ряд теорій про походження світу (космогоній) та богів (теогоній). Зокрема, М. Костомаров переказує версію орфіка Дамаскія про воду як першооснову буття.

[82] *Страбон* (64 або 63 до н. е.— 23 або 24 н. е.) — давньогрецький географ та історик, автор «Географії» (в 17 книгах). В 11—14-й книгах наводяться факти з побуту скіфів і роксоланів, згадується про Боспорську державу тощо (див.: *Страбон.* География. Л., 1964).

[83] *...миссионер христианства Рейнберн...* — напевно, йдеться про шостого альденбурзького єпископа Регінберта (Рейнберта, бл. 992—1013 або 1014). Див. згадане видання «Слов'янської хроніки» Гельмольда (с. 67,155, 262).

[84] *Козьма Празький* (бл. 1045—1125) — перший чеський хроніст, декан собору св. Віта в Празі (з 1110 р.), автор «Чеської хроніки» (1125 р., латинською мовою).

[85] *Житіє Костянтина Муромського* — пам'ятка агіографічної літератури XVI ст.; повна назва твору: «Житие Константина Муромского князя и его сыновей Михаила и Федора» (див.: Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. СПб., 1860. Вып. 1).

[86] *Григорій Богослов* — Григорій Назіанзін (бл. 330 — бл. 390) — ранньовізантійський письменник, церковний діяч, мислитель, представник патристики. Єпископ назіанзінський і певний час константинопольський, канонізований православною церквою. Автор поем, гімнів, епіграм, полемічних промов проти імператора Юліана, а також прозаїчних панегіриків (див.: Памятники византийской литературы IV — IX вв. М., 1968).

[87] *Церковный устав князя Владимира* — як відомо з історії, київський князь Володимир Святославич видав кліру Десятинної церкви «підтвердну грамоту», за якою визначалися прибутки й судові права церкви тощо. Пізніше ця грамота була взята за основу церковного статуту князя Володимира Мономаха. В історичних працях згадується й інший документ — «Правило о церковныхъ людѣхъ и о десятинахъ и судахъ епископскихъ и о мѣрѣлѣхь градскихъ». Цей документ являє собою історичний запис про те, що зробив князь Володимир для церкви й що подальші князі додали. Особисто Володимир Святославич церковних уставів ніколи не складав.

[88] *«Краледворський рукопис»* — збірка поем і віршів, яку 1819 р. опублікували В. Ганка і Й. Лінда, видавши її за оригінальні пам'ятки старочеської поезії.

[89] *Геката* — давньогрецька богиня Місяця (в найдавнішу епоху), пізніше богиня чаклунства, володарка всіх страховищ і примар. Культ Гекати як богині підземного царства зливається з культом Персефони; як і Артеміду, її вважали володаркою звірів, покровителькою мисливців; як місячне божество вона іноді ототожнювалася із Селеною.

[90] *Амазонки* — у давньогрецькій міфології жінки-войовниці, які не терпіли у своєму середовищі чоловіків. Стародавні письменники розрізняли азіатських, скіфських та африканських амазонок.

[91] *Кабіри* (кавіри) — по-фінікійському «великі боги»; в античній міфології стародавні божества родючості, мореплавства і вогню. М. Костомаров називає їх «пеласгічними», оскільки деякі вчені вважають, що культ кабірів бере початок від пеласгів, хоча є прибічники семітського походження культу, який мав характер містерій. В історичний час культ кабірів як божеств урожаю на Самотракі зливається з культом Деметри, на Лемносі їх вважали помічниками Гефеста, на інших грецьких островах ототожнювали з Діоскурами тощо.

[92] *Політеїзм* — багатобожжя, поклоніння багатьом богам.

[93] *«Слово о полку Ігоревім»* — анонімна пам'ятка давньоруської літератури кінця XII ст.

[94] *Дуалізм* — філософське вчення, яке виходить із визнання двох першооснов світу — ідеального й матеріального (духу та матерії).

[95] *Локі* — в скандинавській міфології бог із числа основної групи богів (на чолі з Одіном), який іноді ворогує з іншими богами, насміхається з них,

виявляючи примхливо-недоброзичливу вдачу, хитрість і підступність. В образі Локі поєднуються коміко-демонічні риси, він являє собою негативний варіант культурного героя (позитивний — Одін) і міфологічного крутія-трікстера з виразним хтонічно-шаманським забарвленням. Локі також є двійником Одіна в космологічних та етіологічних міфах і його антиподом в есхатологічних.

[96] *Плутон* — епітет Аїда як власника підземних скарбів — бог підземного світу, володар царства тіней померлих, син Кроноса і Реї, брат Зевса, Посейдона й Деметри, чоловік Персефони (Плутон у буквальному перекладі значить «багатий», тобто володар незліченних підземних скарбів і людських душ). Плутонові також приписували якості бога родючості. У римлян грецьке ім'я Плутон поширилося досить пізно; Аїд у Римі ототожнювався з давньоітальським богом смерті й підземного царства Орком.

[97] *Тіфон* (гр.) — могутній потворний велетень, уособлення вогненних руйнівних сил землі та її випарів; пізніше був ототожнений з єгипетським Сетом, богом смерті, спустошення, сонячного й місячного затемнення тощо.

[98] *Загревс* (буквально з гр.: великий мисливець) — Загрей — у грецькій міфології одна з архаїчних іпостасей бога Діоніса. Образ Загревса увійшов до теогонії орфіків, які пов'язували з ним складну систему філософсько-міфологічних ідей.

[99] *Зевс* — син Кроноса і Реї, верховний бог греків, цар і батько богів і людей. Його постійне місцеперебування — гірське пасмо Олімп.

[100] *Геба* — богиня вічної молодості, вродлива дочка Зевса і Гери, дружина Геракла після його смерті й вознесіння на Олімп. У Римі Геба ототожнювалася з Ювентою.

[101] *Адоніс* — у грецькій міфології божество фінікійсько-сірійського походження з яскраво вираженими рослинними функціями, пов'язаними з періодичним умиранням і відродженням природи. В міфі про Адоніса (історія його народження, виховання, кохання до нього Афродіти й Персефони та його передчасної смерті) і його культі відбилися давні матріархальні й хтонічні риси поклоніння великому жіночому божеству родючості й залежному від нього значно слабшому чоловічому кореляту; на них також простежується розгорнута символіка вічного кругообігу й гармонічного єднання життя і смерті в природі.

[102] *Макробій* — платонік V ст., автор коментарів до «Сна Сціпіона» Ціцерона і 7 книг «Сатурналій», де висловлюються ідеї, близькі до поглядів Плотіна. М. Костомаров посилається на першу книгу «Сатурналій».

[103] *Ієзекіїль* — третій із числа великих пророків Ізраїлю, автор пророцької книги, яка включає 48 глав. Народився за часів царювання Іосії в Іудеї, належав до роду священнослужителів. Пророцьку діяльність почав іще до падіння Єрусалима, але вже у вавилонському полоні. 597 р. був вигнаний до Вавилона разом з іудейським царем та вельможами, жив і пророкував у єврейському поселенні Тель-Авів на р. Ховар близько 20 років, закінчив життя як мученик.

[104] *Теокріт* — Феокріт (кінець IV — перша половина III ст. до н. е.) — давньогрецький поет з Александрії. Див.: *Феокрит. Мосх. Бион.* Идиллии и эпиграммы. М., 1958.

[105] *Оріон* — беотійський велетень-красень, син Посейдона й океаніди Евріали (або самої Геї), уславився як мисливець, по смерті боги перетворили його на сузір'я. В міфах про Оріона відбилися мотиви зіткнення догрецького хтонічного велетня з олімпійським світом, елементи фетишистської магії (засліплення — зцілення від вогню) й пізньої казки.

[106] *Ілія* — біблейський пророк (див. Першу та Другу Книги Царів), ревнитель культу Яхве як єдиного в Ізраїльському царстві, чудотворець, проповідник майбутнього від імені Бога. В образі Ілії превалюють легендарні міфопоетичні риси.

[107] *Німфи* — в давньогрецькій міфології другорядні божества, які жили в печерах, лісах, полях, горах, річках і джерелах, уособлювали сили та явища природи.

[108] *Сирени* — в давньогрецькій міфології морські істоти, що уособлювали чарівну, але оманливу морську гладінь, під якою криються гострі скелі й мілини; подорожніх мореплавців вони зваблювали чарівним співом і затягували в морську безодню.

[109] *Артеміда* — в грецькій міфології богиня полювання, донька Зевса і Лето, її братом-близнюком є Аполлон. Первісно шанувалася як богиня тваринного та рослинного світу, а також помічниця породіль; однак класична Артеміда передусім богиня-діва, захисниця цноти й крім того покровителька молоді; шанували Артеміду і як богиню Місяця, ототожнюючи її з Гекатою. В римській міфології вона відома під ім'ям Діани.

[110] *Герберштейн Зігмунд* (1486—1566) — німецький дипломат і мандрівник. Автор латиномовного твору «Записки про московські справи» (Відень, 1549).

[111] *Ібн-Фоцлан* — Ібн-Фадлан Ахмед Ібн-Аббас — арабський мандрівник і письменник першої половини X ст., автор «Записок» (20-ті роки X ст.), в яких, зокрема, згадується про Русь — Україну, поганський побут русів тощо.

[112] *Фетишизм* — одна з ранніх форм релігійних вірувань, поклоніння первісних народів фетишам — предметам неживої природи, нібито наділеним чудодійною силою.

[113] *Костянтин VII Порфірородний* (Багрянородний, Порфірогеніт, 913—959) — візантійський імператор і письменник.

[114] *Убрус* — обрус, скатерть.

[115] *«Лібушин суд»* — поема, що разом із «Краледворським рукописом» є нібито пам'яткою оригінальної старочеської поезії.

[116] *Ворожіння авгурів* — ауспіції (лат.); поділялися на п'ять категорій: 1) за небесними знаменнями; 2) за криком і польотом птахів; 3) за дзьобанням зерна; 4) за поведінкою чотириногих тварин; 5) за будь-якими незвичайними подіями. *Авгури* — жерці-ворожбити.

[117] *Пенати* (лат.) — боги — охоронці дому, родини в римській міфології; їхній культ пов'язаний з обожнюванням предків. Римляни шанували громадських і домашніх пенатів (останні інколи ототожнювалися з ларами). Пенати ототожнювалися і з Діоскурами (нерозлучними братами-близнюками Кастором і Полідевком).

[118] *Лев Діакон із Калої в Малій Азії* — перебував при війську візантійського імператора Василія, бл. 990 р. почав писати «Історію» свого часу, в якій, зокрема, широко оповідає про війну київського князя Святослава з Візантією.

[119] *Метемпсихозис* (гр., буквально: переселення душ) — релігійно-містичне вчення про перехід душі померлого в інші організми (в новонароджену людину, тварину) або навіть у камінь у формі потрійного випробування душі тілесним життям. Авторство вчення приписується орфікам, однак свідчення про нього беруть початок від пізніших джерел — Піндара, Платона.

[120] *Кадлубек Вікентій* (? — 1223) — перший значний польський літописець, автор хроніки в 4 книгах, доведеної до 1203 р. Був настоятелем Сандомирського монастиря, потім єпископом у Кракові; 1764 р. прилічений католицькою церквою до числа блаженних.

[121] *Фаталізм* — релігійно-ідеалістичний світогляд, який визнає панування над людиною й суспільством невідворотних ірраціональних сил, що нібито наперед визначають їхню долю.

[122] *Боплан Гійом Левассер де* (бл. 1600—1673) — французький військовий інженер. У 1630—1648 рр. перебував на службі у польського уряду, керував спорудженням фортець на Наддніпрянщині. Повернувшись до Франції, 1651 р. видав ілюстровану малюнками й картами працю «Опис України, кількох провінцій Королівства Польського, що тягнуться від кордонів Московії до границь Трансільванії, разом із їхніми звичаями, способом життя і веденням воєн».

[123] *Піст* — за церковними правилами невживання скоромної (наприклад, м'ясної) їжі, а також період, протягом якого не вживається скоромна

їжа. Піст обов'язково супроводжується системою обрядів духовного очищення (молитви, покаяння тощо). В даному контексті мається на увазі Великий піст, який триває щороку протягом семи тижнів перед Великоднем.

[124] *Беринда Памва* (друга пол. XVI ст.— 1632) — діяч Львівського братства, письменник, видавець книг. Після 1616 р. перейшов працювати до Києва у Лаврську друкарню. Автор словника (Лексікон славенороссскій и имен тлъкованіє. К., 1627), віршів, перекладач.

[125] *...Митрополит Кирилл в XVII веке...* — анахронізм: має бути «в XIII ст.». З контексту випливає, що йдеться про київського митрополита Кирила II, якого іноді йменують Кирилом III і який був спочатку холмським єпископом, а десь із 1255 р. став київським митрополитом. Оскільки Київ був розорений татарами, Кирило II довго жив у Володимирі Суздальському, де в 1274 р. скликав собор; він є автором догматичного твору, який цитує М. Костомаров (див.: Правило Кирилла, митрополита русского//Русские достопамятности. 1815. Ч. 1. С. 104—118).

[126] *Дреколій* (заст.) — дрюк (дубина, палиця, кілок тощо), що вживається як зброя.

[127] *«Стоглав»* (XVI ст.) — збірник рішень Стоглавого собору (церковноземський собор у Москві, 1551 р.), що складається зі 100 глав і являє собою кодекс правових норм внутрішнього життя духовенства і його взаємин з державою та суспільством.

[128] *Лінгам*, лінга — в давньоіндійській міфології та різних течіях індуїзму символ божественної творчої сили, означення чоловічого дітородного органа. Поклоніння лінгаму як один із виявів фаллічного культу бере початок уже в протоіндійській цивілізації й засвідчене у «Рігведі»; воно знаходить паралелі в багатьох архаїчних культурах (Передньої Азії, Середземномор'я та ін.), включаючи конкретні типологічно спільні обряди (наприклад, весільні). Найбільшого поширення культ лінга набув у шіваїзмі (поклоніння лінгаму і жіночому символу — йоні — як символам Шіви й Парвати, його дружини).

[129] *Геродот* (між 490 та 480 — бл. 426 до н. е.) — давньогрецький історик, «батько історії». Жив у Афінах, багато мандрував на Сході. Автор «Історії» (у 9 книгах), присвяченої східним державам, яка описує закони, звичаї й побут місцевого населення, історію греко-перських воєн; твір включає також численні легендарно-міфологічні відступи. Див.: *Геродот*. История: В 9 кн. Л., 1972.

[130] *stuprum* (лат.) — ганьба, безчестя.

[131] *Апіс* — у давньоєгипетській міфології бог родючості в іпостасі бугая.

[132] *Майя* — давньоіталійська богиня природи, на честь якої названо присвячений їй місяць травень (пор. рос. май). Іноді Майю вважали дружиною Вулкана, ототожнювали її з Бона Деа (Доброю Богинею), Фавною та ін., а пізніше — з грецькою Майєю, однією з плеяд, яку шанували як матір Меркурія (Гермеса).

[133] *arbor majalis* (лат.) — травневе (рос. майское) дерево.

[134] *Лотос* — символ творчої сили; структура квітки лотоса символізує взаємодію жіночого й чоловічого начал. В Індії символ лотоса, співвіднесений із жіночим дітородним органом — йоні,— персоніфікує богиню-матір, космічний лотос як творче лоно тощо.

[135] *Преосвященний Тихон Задонський* (1724—1783) — ієрарх і духовний письменник. У даному контексті слід згадати його твір «Увещевание жителям Воронежа об уничтожении ежегодного празнества, называвшегося Ярило». Див. також: «Житіє иже во святых отца нашего Тихона, епископа воронежского, всея Россіи чудотворца» (2-е изд. СПб., 1862).

[136] *Люстрація* — очищення шляхом офірування — являє собою сукупність релігійно-містичних обрядів, спрямованих на охорону віруючих від хвороб та інших бід.

[137] *П'ятдесятниця* — християнське релігійне свято, пов'язане зі свідченням про зішестя Святого Духу на апостолів у 50-й день по Воскресінні Христовім. Див.: Дії святих апостолів, гл. 2.

[138] *Іоанн Предтеча* і Хреститель Господень (Євангелії: від Матвія. 3:1; від Марка, 1:4; від Луки, 1:60—63; від Іоанна, 1:6) — за християнськими уявленнями, останній із числа пророків — провісників приходу Месії, безпосередній попередник Ісуса Христа.

[139] *«Синопсис*, или краткое собраніє от разных лѣтописцев» — пам'ятка старожитньої української історіографії; перші три видання — К., 1674,1678, 1680 рр.— вийшли у світ із благословення Києво-Печерського архімандрита Інокентія Гізеля. У «Синопсисі» зібрано відомості про найважливіші події, що відбувалися в східнослов'янських землях від найдавніших часів до 70-х років XVII ст.

[140] *Кохановський Ян* (1530—1584) — польський поет. Див.: *Кохановский Ян*. Стихотворения. М., 1980.

[141] *Ходаковський* — Доленга-Ходаковський Зоріан (справжнє ім'я — Чарноцький Адам, 1784—1825) — польський і український фольклорист, етнограф та археолог, член-кореспондент Товариства друзів наук у Варшаві з 1819 р., член петербурзького Вільного товариства любителів російської словесності з 1819 р., Московського товариства історії й старожитностей російських із 1820 р. (див.: Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського. К., 1974).

[142] *Бальдур* — Бальдр (давньоісландське Baldr, «пан») — у скандинавській міфології юний бог з асів, улюблений син Одіна і Фрігг, брат Хермода, чоловік Нанни, батько Форсети. Бальдра називають мудрим і сміливим, хоча фактично він являє собою пасивне, страдницьке божество, можливо, культову жертву.

[143] *Карл Великий* (742—814) — франкський король з 768 р., з 800 р.— імператор (з династії Каролінгів). Його завоювання привели до утворення великої імперії, яка розпалася через деякий час після його смерті (за Верденською угодою 843 р.).

[144] *Овідій Публій Назон* (43 до н. е.— бл. 18 н. е.) — римський поет. М. Костомаров посилається на його поему «Фасти» (у 6 книгах, незакінчена, бл. 1—8 рр. н. е.), яка являє собою виклад римської міфології та опис календарних римських релігійних свят.

[145] *Веста* — римська богиня домашнього вогнища й родинного життя, що відповідає грецькій Гестії.

[146] *Михайло Всеволодович Чернігівський* (1179—1246) — руський князь. У 20-ті роки XIII ст. княжив у Новгороді, з 1238 р.— великий князь Київський. Під час наступу монголо-татарських військ утік в Угорщину, згодом повернувся на Русь. Убитий у Золотій Орді.

[147] *Батий* — Бату (1208—1255) — монгольський хан, онук Чингісхана. Очолив загальномонгольський похід у Східну й Центральну Європу в 1236—1243 рр., з 1243 р.— хан Золотої Орди.

[148] *Іаків Чорноризець* — вважають, що Іаків Мніх жив у другій половині XI ст., був ченцем Києво-Печерського монастиря. Йому приписують авторство житій (зокрема, Володимира й Ольги, Бориса та Гліба), посланій.

[149] *Іоанн II* (? — 1089) — київський митрополит із 1077 р. до смерті, грек за походженням. Автор послання до Іакова Чорноризця й канонічного твору.

[150] *Natales Solis invicti* (лат.) — Народини Непереможного Сонця.

[151] *Св. Августин* (Блаженний Аврелій, 354—430) — християнський письменник, представник латиномовної патристики. Головні твори: «Сповідь», «Про Місто Боже», «Про Трійцю» (див.: *Августин*. Творения: В 7 ч. К., 1901—1912).

[152] *Олафова сага* — «Сага про Олафа Трюгтвасона» (див.: *Франко І.* Зібрання творів: У 50 т. Т. 25); автором цього твору, який входить до «Гейм-

скрінгли», збірки «королівських саг», вважається видатний ісландський письменник першої половини XII ст. Сноррі Стурлусон. Олаф Трюітвасон — історична особа, норвезький король, який, за переказом, виховувався у Новгороді серед варягів. Норвегією він заволодів 995 р., ревно насаджував християнство; убитий 100 р. в бою поблизу Свольдера. *Сага* — давньоісландська прозаїчна оповідь; саги збереглися в записах другої половини XII — XIV ст.; вони поділяються на три групи: «Саги давніх часів», «Королівські саги», «Родові саги». Чимало саг містять руські мотиви й алюзії, зазначена «Сага про Олафа Трюггвасона» посідає серед них одне з чільних місць. Див. також: *Лященко А. І.* Сага про Олафа Трюггвасона й літописне оповідання про Ольгу//Україна. 1926. № 4; *Рыдзевская Е. А.* Легенда о князе Владимире в саге об Олафе Трюггвасоне//Труды отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1935. Т. 2.

[153] *Гардарікія* — так у сагах називалася Давня Русь.

[154] *Сімаргл* — останній бог язичницького пантеону київського князя Володимира Святославовича; значення його малозрозуміле. Одні вчені вважають його запозиченим з іранської міфології (пор.: Сімург — віщий птах), інші трактують його як персонаж, який об'єднує всіх сімох богів пантеону.

[155] *Боян* — у східнослов'янській міфології епічний поет-співець. Крім «Слова о полку Ігоревім», де Боян згадується як історичний співець XI ст., його ім'я зустрічається в написах Софії Київської та в Новгородському літописі.

[156] *Сабінін Стефан Карпович* (1789—1863) — духовний письменник і археолог, який опублікував чимало історичних та археологічних праць у часописі «Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете» (виходив у Москві в 1845 — 1848 та 1858—1918 рр.).

[157] *Дій* — Зевс.

[158] *Глинка Григорій Андрійович* (1774—1818) — автор праці «Древняя религия славян» (Митава, 1804).

[159] *Руссов Степан Васильович* (? — 1842) — історик, автор праці «Опыт об идолах, Владимиром в Киеве поставленных» (СПб., 1824).

[160] *Вельтман Олександр Фомич* (1780—1860) — письменник-романіст і археолог, автор праці «Древние славянские собственные имена» (М., 1840).

[161] *Власій* (? — 287 або 316) — святий, єпископ Севастії (в Кападокії). Пам'ять його православна церква вшановує 11 (католицька — 3) лютого. На цього святого переносилися риси язичницького бога Велеса.

[162] *Колономінація* — в даному контексті має бути: алономінація, алонім — друге найменування, друге ім'я.

НЕСКОЛЬКО СЛОВ О СЛАВЯНО-РУССКОЙ МИФОЛОГИИ В ЯЗЫЧЕСКОМ ПЕРИОДЕ, ПРЕИМУЩЕСТВЕННО В СВЯЗИ С НАРОДНОЮ ПОЭЗИЕЮ

Вперше опубліковано: Русские древности / Под ред. В. Прохорова. 1872. Кн. 1. С. 1—24. Частину примірників цієї статті зброшуровано у виданні під титулом: Христианские древности и археология / Под ред. В. Прохорова. 1872. Кн. 1.

Друкується за виданням: Етнографічні писання Костомарова... С. 283—298.

[1] *Елізіум* — Елісій, Елізій, Єлисейські поля — в античній міфології частина потойбічного світу, де по смерті перебувають душі блаженних і праведників; чудесна країна вічної весни на крайньому заході землі, де немає хвороб, страждань, панує вічний мир. Уявлення про Елізіум виникло, напевно, під впливом єгипетської релігії і злилося з уявленням про «острови блаженних». Багато рис із міфа про Елізіум використало християнство, створюючи картину раю.

[2] *Тартар* — за уявленнями давніх греків, віддалені місця Аїда, царства мертвих, що містилося на краю світу або під землею, де карають грішників.

[3] *Посейдон* — племінний бог іонійців, згодом усієї Давньої Греції, син Кроноса і Реї, брат Зевса, Аїда, Гери, Деметри й Гестії, чоловік Амфітріти. Посейдона шанували як бога землі, води, конярства, будівництва; пізніше він (як Нептун у римлян) став головним богом моря й мореплавства.

[4] *Ігор* (? — 945) — великий князь київський із 912 р. В 941 та 944 рр. очолив походи на Константинополь, унаслідок чого 944 р. було укладено договір між Руссю і Візантією, який забезпечував інтереси Русі на Чорному морі. Убитий під час древлянського повстання (цей епізод наводиться в «Повісті минулих літ»).

[5] *Буслаєв Федір Іванович* (1818—1897) — російський філолог і мистецтвознавець, академік Петербурзької Академії наук із 1860 р., в 1847—1881 рр.— професор Московського університету. Автор досліджень з мовознавства, літературознавства, мистецтвознавства, міфології й фольклористики (див.: *Буслаев Ф. И.* Сочинения: В 3 т. СПб.; Л., 1908—1930).

[6] *Київський літопис* — одна з найдавніших історичних і літературних пам'яток Київської Русі, частина «Літопису Руського» за Іпатіївським списком, що продовжує «Повість минулих літ» і передує Галицько-Волинському літописові. Охоплює події 1118 — 1200 рр. і являє собою зведення різнорідних матеріалів без прямих посилань на авторів, які 1199 р. чи пізніше упорядкував у Видубецькому монастирі ігумен Мойсей. Серед авторів Київського літопису називають боярина Петра Бориславича та києво-печерського ігумена Полікарпа.

[7] *Різдво Христове* — християнське свято народження Ісуса Христа, яке за католицькою традицією святкується 25 грудня, а за православною — 7 січня. Пророкування Різдва Христового — важливий мотив Старого Завіту, таємницю чудесного народження Ісуса Христа Діві Марії розкриває архангел Гавриїл, а Йосифу Обручнику — ангел, не названий по імені. Див. євангелія: від Матвія (1:18—25), від Луки (2:1—20).

[8] *calendae januarii* (лат.) — січневі (рос.— январские) календи; календами в Давньому Римі називався перший день кожного місяця.

[9] *Афанасьєв Олександр Миколайович* (1826—1871) — російський історик, літературознавець і фольклорист, автор праці «Поэтические воззрения славян на природу» (1866—1869), яка грунтується на концепціях міфологічної школи. Видав збірники: «Русские народные сказки» (вып. 1—8,1855—1864), «Народные русские легенды» (1859), «Русские заветные сказки» (1872). Див. також: *Афанасьев А. Н.* Древо жизни: Избр. ст. М., 1982.

[10] *Діва Марія,* Богородиця, Мати Божа, Мадонна — за християнськими релігійно-міфологічними уявленнями, земна мати Ісуса Христа, іудейська діва, яка чудесно народила Сина Божого від Святого Духа. Донька праведних батьків, Іоакіма й Анни, Діва Марія походила з царського роду Давида (через Нафана) і трирічною була віддана до єрусалимського храму на виховання. Найважливіші релігійно-християнські свята, що символізують етапні події земного життя Богоматері, такі: Різдво Богородиці (8 вересня), Введення до храму (21 листопада), Благовіщання (25 березня), Різдво Христове, Успіння Богоматері (15 серпня).

[11] *Урай* — вирій, ирій — у східнослов'янській міфології давня назва раю і райського світового дерева, у верхів'ї якого перебувають птахи й душі померлих. У народних піснях весняного циклу зберігся мотив відмикання вирію ключем, унаслідок чого птахи повертаються на батьківщину. За українським повір'ям, ключі від вирію були колись у ворони, але вона прогнівила Бога, й ключі передали іншому птахові. З уявленнями про вирій пов'язані магічні обряди поховання пташиного крила на початку осені.

[12] *Міф про Деметру і Персефону* — детально викладається в V Гомерівському гімні «До Деметри» (український переклад цього гімну здійснив І. Франко). Аїд із дозволу Зевса викрадає доньку Деметри, прекрасну Персефону, про що Деметра згодом, після марних пошуків, довідується від Геліоса

(сонця). У гніві вона залишає Олімп, земля стає неродючою, і Зевс, щоб заспокоїти Деметру, посилає Гермеса в підземне царство за Персефоною. Але Аїд почастував Персефону гранатовими плодами, після чого вона вже ніколи не могла забути підземного царства. Відтоді Персефона дев'ять місяців року проводить у матері, а три місяці мусить залишатися в чоловіка свого Аїда. Деметра відновлює родючість і повертається на Олімп.

[13] *Массуді — Аль-Масуді* (? — 956 або 957) — арабський історик і мандрівник. Автор оповідань про давніх греків, римлян, творів з історії арабів; Аль-Масуді також згадує слов'ян, зокрема русів.

[14] *Св. Боніфацій* (680—755) — святий, названий апостолом Германії як засновник германської католицької церкви.

[15] *Кутя* — обрядова каша з ячмінних або пшеничних зерен, уживана із солодкою підливою (мед, узвар) напередодні Різдва чи Водохреща. Кутя, що вживалася на поминках, мала назву коливо.

[16] *Міклошич Франц* (1813—1891) — австрійський і словенський мовознавець, іноземний член Петербурзької Академії наук (з 1856 р.), один із фундаторів порівняльно-історичного вивчення граматики й лексики слов'янських мов.

[17] *Кий* — герой східнослов'янської міфології, легендарний засновник Києва (разом із молодшими братами Щеком і Хоривом).

ОБЗОР СОЧИНЕНИЙ, ПИСАННЫХ НА МАЛОРОССИЙСКОМ ЯЗЫКЕ

Вперше надруковано: альманах «Молодик» (Х., 1843. Ч. III. С. 157—185) під псевдонімом Ієремія Галка.

«Молодик» — український літературно-художній альманах, що видавався в Харкові (перші три книги) та Петербурзі (четверта книга) в 1843—1844 рр. Тут друкувалися твори Т. Шевченка, Г. Квітки-Основ'яненка, Є. Гребінки, Я. Щоголева та ін. Видавець І. Є. Бецький (1818—1890), якому в роботі допомагав і М. І. Костомаров.

Подається за першодруком.

[1] *...язык, известный под именем руського...*— йдеться про староукраїнську мову.

[2] *...Ломоносов учился по грамматике Мелетия Смотрицкого...*— великий російський учений і письменник Михайло Васильович Ломоносов (1711—1765), навчаючись у Києво-Могилянській академії, а пізніше в Петербурзькому Академічному університеті, користувався підручником українського письменника-полеміста, філолога й церковного діяча М. Г. Смотрицького (1578—1633) «Граматіка славенскія...» (вид. 1618, 1619, 1648 та 1721 рр.), яка протягом довгих років була єдиним навчальним посібником із цієї дисципліни.

[3] *Полоцький Симеон* (1629—1680) — білоруський і російський церковний діяч, письменник і педагог, один із засновників Слов'яно-греко-латинської академії, відкритої в Москві 1687 р. Основоположник російської силабічної поезії, автор збірок віршів, шкільних драм.

[4] *...лучшие проповедники нашей первой половины XVIII века были малороссияне...* — найвидатнішими представниками української проповідної літератури в другій половині XVII і в першій половині XVIII ст. були Лазар Баранович (1620—1693), Іоаникій Галятовський (? — 1688), Георгій Кониський (1717—1795), Феофан Прокопович (1681—1736), Антоній Радивиловський (? — 1688), Стефан Яворський (1658—1722), Варлаам Ясинський (? — 1707).

[5] *...Гоголь... много выразил из малороссийского быта на прекрасном русском языке...*— йдеться про цикли повістей «Вечера на хуторе близ Диканьки» та «Миргород» (1831—1835).

[6] *Многие из современных рецензентов называют это стремление писать по-малороссийски непонятною прихотью...* — російська реакційна критика в

особах Ф. Булгаріна, М. Греча, О. Сенковського неодноразово виступала проти розвитку української літератури рідною мовою, вороже ставилася до української культури взагалі.

[7] *Цертелєв (Церетелі) Микола Андрійович* (1790—1869) — український і російський фольклорист, один із перших дослідників та видавців української народної поезії; видав збірку «Опыт собрания старинных малороссийских песен» (СПб., 1819).

[8] *Лозинський Осип Іванович* (1807—1889) — український етнограф, мовознавець, один із перших у Галичині порушив питання про використання народної мови в українській літературі. Видав збірку «Ruskoje wesile» (Перемишль, 1835).

[9] *Бодянський Осип Максимович* (1808—1877) — український філолог-славіст, історик і письменник. Навчаючись у Московському університеті, почав збирати фольклор. Після закінчення університету в один час із І. Срезневським перебував у науковому відрядженні в слов'янських країнах, а повернувся, за свідченням сучасників, зокрема Т. Г. Шевченка, з великою збіркою народних пісень, яку мав намір видати. Публікація цього зібрання здійснена не була, доля її невідома, незначна частина увійшла до книги: Українські народні пісні в записах Осипа та Федора Бодянських. К., 1978.

[10] *Метлинський Амвросій Лук'янович* (1814—1870) — український поет-романтик. Зібрані ним українські пісні були опубліковані в Харкові 1854 р. під назвою «Народные южнорусские песни».

[11] *Котляревський Іван Петрович* (1769—1838) — видатний український письменник, автор поеми «Енеїда», що вперше без відома автора була опублікована 1798 р. М. О. Перпурою (1763—1828) в Петербурзі своїм коштом. Друге видання, теж у Петербурзі, вийшло 1808 р., й тільки третє було здійснене з участю самого І. Котляревського 1809 р.

[12] *Он первый начал писать по-малороссийски* — до І. П. Котляревського багато письменників писали українською мовою, але творчість його посідає провідне місце в українській літературі дошевченківської доби.

[13] *Пародія* — комічне наслідування художнього твору або групи творів. Звичайно будується на тенденційній невідповідності змісту й форми. Пародія поділяється на бурлеск (коли про «низьке» говорять «високим» стилем) і травестію (коли про «високе» говориться в «низькому» стилі). Водночас «Енеїда» Котляревського традиційно визначається як твір бурлескно-травестійний.

[14] *Вергілій Марон Публій* (70—19 до н. е.) — видатний римський поет, автор епічної поеми «Енеїда». Переробки цього твору відомі в багатьох літературах світу, серед них поема «Вергилиева Энеида, вывороченная наизнанку» (ч. I — IV, 1791—1796) російського письменника й перекладача М. П. Осипова (1751—1799) і продовжена (ч. V — VI, 1802—1808) О. Котельницьким.

[15] *«Наталка Полтавка»* — п'єса І. Котляревського, написана 1819 р., видана 1838 р.

[16] *Стихотворения Артемовского-Гулака... исключая перевод Гетева «Рыбака»...* — сучасні дослідники творчості П. Гулака-Артемовського вказують, що балада «Рибалка» (опублікована 1827 р.) була написана за зразками Й.-В. Гете і В. А. Жуковського (1783—1852). *Гулак-Артемовський Петро Петрович* (1790—1865) — український поет. Байка «Пан та Собака» опублікована 1818 р.

[17] *Гребінка Євген Павлович* (1812—1848) — український письменник. Йому належить переклад поеми О. С. Пушкіна «Полтава», уривки якої друкувалися в харківському альманасі «Утренняя звезда» (1833. Кн. II). Повністю переклад вийшов окремим виданням у Петербурзі 1836 р.

[18] *...его «Приказки» всегда прочтутся с наслаждением...* — «Малороссийские приказки Е. Гребенки» (байки) вийшли окремим виданням у Петербурзі 1834 р., друге видання — 1836 р.

[19] *Основ'яненко* — Квітка-Основ'яненко Григорій Федорович (1778—1843) — український письменник, зачинатель нової української прози. Його «Малороссийские повести» у 2-х томах вийшли друком 1834 та 1836 рр. Згадувані М. Костомаровим повісті з'явились у такій послідовності: «Щира любов» — 1833 р. (в авторському перекладі російською мовою під назвою «Вот любовь!» — 1839 р.), «Маруся» — 1834 р., «Козир-дівка» — 1838 р., «Сердешна Оксана» — 1841 р.

[20] *Геснер Саломон* (1730—1788) — швейцарський поет, художник, сам ілюстрував свої твори, в яких відображений умовний ідилічний світ пастухів і пастушок.

[21] *«Панна Сотниковна. Истинное происшествие», «Ложные понятия», «От тобі і скарб», «Салдатский патрет», «Сватання на Гончарівці»* — ці твори Г. Квітки-Основ'яненка публікувались у 1833—1840 рр. в основному в періодичних виданнях.

[22] *Произведения Шевченко, изданные в отдельной книжке под названием «Кобзар»...* — збірка поезій Т. Г. Шевченка «Кобзар» вийшла 1840 р., поява її знаменувала початок нової епохи в розвитку української літератури. До збірки увійшов вірш «До Основ'яненка», початок якого цитує тут М. І. Костомаров.

[23] *Тополя Кирило* (роки народження і смерті невідомі) — український письменник першої половини XIX ст. Автор п'єс «Чары, или Несколько сцен из народных былей и рассказов украинских» (М., 1837) та «Чур-чепуха, или Несколько фактов из жизни украинского панства» (Казань, 1844), в яких показано український побут і народні звичаї.

[24] *Могила* — псевдонім А. Метлинського. Його збірка «Думки і пісні та ще дещо» вийшла в Харкові 1839 р.

[25] *Полевой Микола Олексійович* (1796—1846) — російський письменник, історик, літературознавець. У часопису «Библиотека для чтения» (1837. № 10. С. 31—72 без підпису автора) надрукував рецензію на п'єсу К. Тополі «Чари...». 1839 р. ця рецензія була передрукована в книзі М. Полевого «Очерки русской литературы». Рецензент оцінив п'єсу як зразок справжньої народності.

[26] *«Библиотека для чтения»* — щомісячний російський часопис, що виходив у Петербурзі в 1834—1865 рр.

[27] *...другие говорили, что в «Чарах» нет здравого смысла...* — відома різко негативна оцінка п'єси Т. Г. Шевченком як псевдонародного твору (див.: *Шевченко Т.* Повне зібрання творів: У 6 т. К., 1964. Т. 6. С. 312—314).

[28] *В 1833 году напечатаны были «Наські українські казки запорожця Іська Материнки»...* — згадана збірка віршів О. М. Бодянського під псевдонімом «Запорожець Ісько Материнка» вийшла в Москві 1835 р.

[29] *Боровиковський Левко Іванович* (1806—1889) — український поет-романтик. Переклад «Фаріса» А. Міцкевича був надрукований у журналі «Вестник Европы» (1830. № 3. С. 177—183), а кілька балад під назвою «Шесть малороссийских народных баллад» — у журналі «Отечественные записки» (1840. Т. VIII, отд. VII. С. 42—51).

[30] *Шереперя Стецько* — псевдонім Степана Писаревського (80-ті роки XVIII ст.— 1839) — український письменник. Автор віршів, що стали народними піснями «Де ти бродиш, моя доле?..», «За Немань іду», байок, оперети «Купала на Івана» (1838, видана в Харкові 1840 р.).

[31] *Петренко Михайло Миколайович* (1817 — ?) — український поет-романтик. Автор віршів, що стали народними піснями «Дивлюсь я на небо...», «Туди мої очі...». Твори його друкувалися в альманахах «Молодик», «Сніп» та ін.

[32] *Корсун Олександр Олексійович* (1819—1891) — український поет-романтик, автор віршованих обробок народних повір'їв, видавець альманаху «Сніп» (1841), у якому брав участь і М. І. Костомаров.

[33] *...Писаревский, сочинитель повести «Стецько»...* — йдеться про сина Степана Писаревського (Стецька Шерепері) Петра Степановича Писаревського (1820 — ?), українського поета, автора бурлескних віршів та байок. «Стецько (Можебилиця)» — поема Петра Писаревського, написана наприкінці 30-х років або на початку 40-х років. Твори його друкувалися в альманасі «Сніп».

[34] *Кореницький Порфирій* (1815—1854) — український письменник, його сатирична поема «Вечорниці» була надрукована в альманасі «Сніп» (1841).

[35] *Куліш Пантелеймон Олександрович* (1819—1897) — український письменник, критик, етнограф, перекладач. В альманасі «Ластівка» був опублікований його твір «Циган. Уривок казки» (1841. С. 362—370).

[36] *«Переяславська ніч»* — трагедія М. І. Костомарова.

[СЛОВО НАД ГРОБОМ Т. Г. ШЕВЧЕНКО]

Вперше надруковано в журналі «Основа» (1861. № 3. С. 8) у статті Л. М. Жемчужникова «Воспоминания о Шевченке: его смерть и погребение».

Це промова, що була виголошена М. І. Костомаровим 28 лютого (13 березня) 1861 р. під час похорону Т. Шевченка в Петербурзі на Смоленському кладовищі. В автобіографії М. Костомаров згадує, що над труною поета звучали промови російською, українською та польською мовами і що він свою промову виголосив по-українськи (див.: Литературное наследие Н. И. Костомарова. СПб., 1890. С. 123).

Подається за першодруком.

[1] *На его закат блеснула прощальною улыбкой любовь...* — перефразовані рядки з поезії О. С. Пушкіна 1830 р. «Элегия» («Безумных лет угасшее веселье...»):

И может быть — на мой закат печальный
Блеснет любовь улыбкою прощальной.

[2] *Простимся... словами украинской думы...* — наведені рядки в різних варіантах повторюються в думах «Івась Удовиченко, Коновченко», «Самійло Кішка», «Козак Нетяга Феська Ганжа Андибер», «Хмельницький і Василій Молдавський» та ін.

ВОСПОМИНАНИЕ О ДВУХ МАЛЯРАХ

Вперше надруковано: Основа. 1861. № 4. С. 44—56 (з датою «Апреля 14. 1861»).

Подається за першодруком.

[1] *Гільдебранд* — прізвище папи Григорія VII, який жив у XI ст.

[2] *Космографія* — опис всесвіту, що включає відомості з астрономії й фізичної географії.

[3] *«Смесь»* — розділи у великих журналах XIX ст., в тому числі й у «Библиотеке для чтения», згаданому М. І. Костомаровим, де друкувалися невеликі за розміром повідомлення з різних галузей науки, культури, літератури.

[4] *Булгарін Фадей Венедиктович* (1789—1859) — російський письменник, автор багатьох романів, серед них «Иван Выжигин», що вийшов 1829 р.

[5] *Марлінський* (псевдонім Олександра Олександровича Бестужева; 1797—1837) — російський письменник, поет, літературний критик, декабрист. Автор багатьох романтичних повістей: «Роман и Ольга» (1823), «Замок Венден» (1823), «Изменник» (1825), «Аммалат-Бек» (1832), «Мулла-Нур» (1836) та ін.

[6] *Іродіада* — онука іудейського царя Ірода Великого (бл. 73—4 до н. е.), яка домоглася ув'язнення й страти Іоанна Хрестителя.

[7] *Іоанн Креститель* — за Євангеліями, він хрестив у річці Іордан Ісуса Христа 6 (19) січня.

[8] *...он сам описал это в своей автобиографии* — автобіографічний лист Т. Г. Шевченка, написаний у лютому 1860 р. на прохання редактора й видавця журналу «Народное чтение» О. О. Оболонського (1825—1877) і надрукований у цьому ж журналі (1860. № 2. С. 229—236) під заголовком «Письмо Т. Г. Шевченко к редактору «Народного чтения». Зважаючи на велику цінність цієї публікації, автобіографія була передрукована в кількох виданнях, її майже повністю навів М. О. Добролюбов у своїй рецензії на «Кобзар» 1860 р.

[9] *С Тарасом Григорьевичем я познакомился в Киеве в 1845 году.*— Дата знайомства тут зазначена помилково. В автобіографії М. Костомарова, спогадах про Т. Шевченка дата знайомства була ним уточнена — весна 1846 р. (див.: Спогади про Тараса Шевченка. К., 1982. С. 138, 145, 148).

[10] *Шіллер Йоганн-Фрідріх* (1759—1805) — великий німецький поет.

[11] *...обстоятельства нас разлучили...* — за участь у Кирило-Мефодіївському товаристві в березні й квітні 1847 р. М. І. Костомарова й Т. Г. Шевченка було заарештовано. Після слідства М. Костомарова ув'язнили на рік до Петропавлівської фортеці, пізніше вислали в Саратовську губернію, а Шевченка віддали в солдати й вислали в Оренбурзькі степи із забороною царя Миколи І писати й малювати.

[12] *Читанные им в Петербурге в последние годы его стихотворения были слабее тех огненных произведений, которые некогда он читал мне в Киеве.*— Це суто суб'єктивна оцінка творчості Т. Шевченка останніх років. Після заслання поет написав такі «огненні» твори, як «Неофіти», «Юродивий», «Сон» («На панщині пшеницю жала...»), «Я не нездужаю, нівроку...» та ін.

[13] *Некоторые близорукие судьи изящного меряли его с Кольцовым...* — прогресивна російська критика, високо оцінивши самобутній талант О. В. Кольцова (1809—1842), віддавши належне його таланту, творчість Т. Г. Шевченка поставила на незрівнянно вищий рівень (див. рецензію М. Добролюбова на «Кобзар» 1860 р. в журналі «Современник».— 1860. № 3. С. 100). М. І. Костомаров також віддає перевагу Шевченкові й ставить його тільки поряд з О. С. Пушкіним.

[14] *...судить по произведениям Игорева певца...* — йдеться про анонімного автора «Слова о полку Ігоревім».

[15] *...Шевченко гражданином-то никогда не был...* — це суб'єктивне твердження М. Костомарова спростовується всім життям великого поета, його творчістю, яка пройнята громадянськими ідеалами.

МЫСЛИ ЮЖНОРУСА

I. О преподавании на южнорусском языке

Вперше опубліковано: Основа. 1862. № 5. С. 1—6.

Друкується за виданням: Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова: Зібрані заходом Академічної комісії української історіографії/За ред. акад. М. Грушевського. [К.], 1928. С. 137—140.

[1] *Марко Вовчок* (1833—1907) — справжнє ім'я Марія Олександрівна Вілінська — українська і російська письменниця.

[2] *Гумбольдт Олександр* (1769—1859) — німецький філософ-матеріаліст, природознавець, один із фундаторів сучасної географії. «Космос» — п'ятитомна праця О. Гумбольдта (1845—1859).

[3] *Моммзен Теодор* (1817—1903) — німецький історик і публіцист; здійснив переворот у науці римської історії завдяки своїй колосальній ерудиції й умінню оригінально узагальнювати факти.

[4] *Отці церкви* — греко-римські філософи-богослови II — VIII ст. Головний зміст їхньої літератури (патристики) полягає в обгрунтуванні теології й філософії християнства, церковної догматики й організації церкви. Першими представниками патристики (II — III ст.) були Тертулліан, Климент Александрійський, Оріген. Розквіт її (IV — V ст.) пов'язується на Сході з іменами Афанасія Александрійського, Василія Кесарійського, Григорія Богослова, Григорія Ниського, Іоанна Златоуста, на Заході — Амвросія Медіоланського, Ієроніма, Блаженного Августина, папи Григорія І. Останнім представником грецької патристики вважається Іоанн Дамаскін, латинської — Ісидор Севільський.

[5] *Житія святих*, агіографія — розділ церковно-історичної літератури, що охоплює розповіді про духовних і світських осіб, канонізованих християнською церквою, з позицій морально-етичного ідеалу, взірця для наслідування тощо.

[6] *Прогресисти* — члени політичних партій ліберального напряму з радикальним ухилом.

[7] *Матеріалізм* — напрям у розвитку філософії, що виходить із постулату про самодостатнє існування світу, ніким і нічим не створюваного і не знищуваного, який закономірно змінюється і розвивається в силу своїх власних причин, будучи єдиною й останньою реальністю. Згідно з ученням матеріалізму матерія, буття є первинним, а мислення — вторинним, похідним; світ у всьому його розмаїтті є пізнаванним тощо.

[8] *Православне християнство* — релігійне віровчення, що склалося у Візантії як східнохристиянська церква, на відміну від католицизму, що виник на Заході. Православне християнство поширилося головним чином у країнах Східної Європи, Близького Сходу й на Балканах; у самостійний напрям воно остаточно виділилося в XI ст. як наслідок різних шляхів розвитку західної й східнохристиянської ментальності. Догматичні відмінності православ'я полягають у визнанні походження Святого Духа виключно від Бога-Отця, непогрішимості церкви в цілому, а не тільки її голови, незмінності догматів, запереченні чистилища тощо. Культові й канонічні особливості передбачають поклоніння іконам, специфічну (візантійську) систему церковного співу тощо. На відміну від католицизму православ'я не має єдиного центру, складаючися з 14 самостійних (автокефальних) церков.

МАЛОРУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Вперше опубліковано: Поэзия славян: Сборник лучших поэтических произведений славянских народов в переводах русских писателей. 1871. С. 157—163.

Друкується за виданням: Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова... С. 240—247.

[1] *Чотиристопний ямб* — двоскладовий метр силабо-тонічного віршування, в якому ікт (сильне місце — як правило, наголошений склад) припадає на другий склад.

[2] *Горацій Флакк Квінт* (65—8 до н. е.) — римський поет. «Оди» та інші твори Горація див.: *Квінт Горацій Флакк.* Твори/Пер. з лат. К., 1982.

[3] *«Пан Твардовский», баллада* — «Твардовський» П. П. Гулака-Артемовського (1827) — преромантична балада, являє собою вільний переспів гумористичної балади А. Міцкевича «Пані Твардовська».

[4] *«Современник»* — літературний часопис, що виходив у Петербурзі; заснований 1836 р. О. С. Пушкіним, по смерті якого протягом 10 років редактором часопису був П. А. Плетньов; з 1847 р. редактором і видавцем «Современника» став М. О. Некрасов (до 1862 р.— разом із І. І. Панаєвим). 1862 р. видання «Современника» було припинене на 8 місяців, а 1866 р. остаточно заборонене.

[5] *«Отечественные записки»* — один із найвпливовіших часописів своєї доби, видавався в Петербурзі спочатку П. П. Свиньїним (у 1818—1819 рр. як щорічник, далі як щомісячник, 1820—1830 рр.), потім А. О. Краєвським (1839—1868), а в 1868—1884 рр. часопис виходив за редакцією М. О. Некрасова, М. Є. Салтикова-Щедріна та Г. З. Єлисєєва (з 1877 р. М. К. Михайловського).

[6] *Афанасьєв-Чужбинський (справжнє прізвище — Афанасьєв) Олександр Степанович* (інші псевдоніми — Невідомий, Лубенец, Пустинник та ін.; 1816—1875) — український і російський письменник-романтик, історик, мовознавець, етнограф. Див.: *Афанасьев-Чужбинский А. С.* Собрание сочинений: В 9 т. СПб., 1890—1893; Поезії. К., 1972.

[7] *Щоголев Яків Іванович* (1824—1898) — український поет-романтик, автор поетичних збірок «Ворскло» (1883) і «Слобожанщина» (1898).

[8] *Білозерський Василь Михайлович* (1825—1899) — український громадський і літературний діяч, журналіст, один з організаторів Кирило-Мефодіївського товариства (дотримувався ліберально-поміркованих поглядів), в 1861—1862 рр.— редактор журналу «Основа».

[9] *«Основа»* — український громадсько-політичний і літературно-мистецький журнал, що виходив у Петербурзі в 1861—1862 рр. Засновниками журналу були В. М. Білозерський, П. О. Куліш, М. І. Костомаров. Активну участь у виданні «Основи» брали Д. С. Каменецький та М. Т. Симонов. Журнал публікував наукові статті, художні твори, записи народної творчості, етнографічні матеріали.

[10] *Глібов Леонід Іванович* (1827—1893) — український байкар, поет, журналіст. Див.: *Глібов Л. І.* Твори: У 2 т. К., 1974.

[11] *Чайка Михайло* (справжнє ім'я — Гуглинський Василь Степанович; 40-ві роки XIX ст.— імовірно 1891) — український письменник, автор віршів та оповідань, за стильовою манерою близьких до творів Марка Вовчка. Див. про нього: *Міщук Р. С.* Українська оповідна проза 50—60-х років XIX ст. К., 1978.

[12] *Нечуй-Вітер А.*— один із літературних псевдонімів української письменниці Ганни Барвінок (Білозерської-Куліш Олександри Михайлівни; 1828—1911).

[13] *Стороженко Олекса Петрович* (1805—1874) — український прозаїк, представник етнографічно-побутової школи.

[14] *Руданський Степан Васильович* (1833—1873) — український поет і перекладач. Див.: *Руданський С. В.* Твори: В 3 т. К., 1972.

[15] *Кулик Василь Степанович* (1830—1870) — український поет, друкувався в «Основі»; його поезії видані посмертно 1894 р. («Писання Василя Кулика»).

[16] *Кухаренко Яків Герасимович* (1800—1862) — український письменник, етнограф. Автор п'єси «Чорноморський побит» (1836) і прозових творів.

[17] *Мордовцев (Мордовець) Данило Лукич* (1830—1905) — український і російський письменник, історик, публіцист; у своїй прозовій творчості виступав як представник етнографічно-побутової школи. Див.: *Мордовцев Д. Л.* Полное собрание сочинений: В 12 т. Петроград, 1915.

[18] *Номис* — літературний псевдонім Симонова Матвія Терентійовича (1823—1901), українського етнографа і фольклориста. Найважливіша його праця — «Українські приказки і прислів'я і таке інше. Збірники О. Марковича і других. Спорудив М. Номис» (1864).

[19] *Ніс Степан Данилович*, літературний псевдонім С. Волошин (1829—1901) — український етнограф і фольклорист; у своїй прозаїчній творчості виступав як представник етнографічно-побутової школи.

[20] *Олелькович Митро*, справжнє ім'я — Александрович (Олександрович) Митрофан Миколайович (1837—1881) — український письменник, історик, фольклорист. Основні твори побачили світ у журналі «Основа»; тяжів до етнографічно-побутової школи.

[21] *Изобразительно-этнографическое направление,* етнографічно-побутова школа в українській літературі — ідейно-стильова течія 50—60-х років, для якої характерне прагнення докладно відтворювати побутові реалії життя українського селянства, усталені типи національного характеру в дусі народнопоетичного мислення. Представлена в основному прозаїками, які гуртувалися навколо часопису «Основа». Див.: *Бернштейн М. Д.* Журнал «Основа» й український літературний процес кінця 50—60-х років XIX ст. К., 1959; *Міщук Р. С.* Українська оповідна проза 50—60-х років XIX ст. К., 1978.

МОЕ УКРАИНОФИЛЬСТВО В «КУДЕЯРЕ»

Вперше опубліковано: Киевский телеграф. 1875. № 85.

Друкується за виданням: Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова... С. 248—251.

[1] *«Киевлянин»* — напівофіційна політична й літературна газета. Виходила 1864—1917 та 1919 р. в Києві (спочатку тричі на тиждень, із 1879 р.— щоденно). Заснував газету професор Київського університету історик В. Я. Шульгін, який був її редактором до 1873 та з 1911 р.; з 1873 р. редактором газети був також О. Ф. Андріяшев, а з 1878 — Д. І. Пихно. «Киевлянин» проповідував русифікаторську політику в Україні, насаджував шовіністичні концепції її історії, виступав проти розвитку української мови й літератури, домагався від уряду нових репресивних заходів щодо української культури. В період першої російської революції 1905—1907 рр. і в подальші роки реакції «Киевлянин» став органом київської філії чорносотенної організації «Союз русского народа». За пропаганду монархізму і погромництва газету було заборонено під час лютневої революції 1917 р. 1919 р. її діяльність була відновлена білогвардійцями і того ж року остаточно закрита радянською владою.

[2] *«Вестник Европы»* — російський щомісячний часопис ліберального напряму. Видавався в Петербурзі в 1866—1918 рр.: до 1908 р. М. М. Стасюлевичем, у 1913—1918 рр. — Д. М. Овсянико-Куликовським.

[3] *Калігула Гай Цезар* (12—41) — третій римський імператор (з 37 р.), що оголосив себе богом і уславився жорстокістю й тиранією.

[4] *Нерон Клавдій Цезар* (37—68) — римський імператор, 54 р. зведений на престол преторіанцями; вирізнявся нелюдською жорстокістю як убивця своєї матері Агриппіни Молодшої (59 р.) і дружини Октавії (62 р.), а також як немилосердний гонитель перших християн. Закінчив життя самогубством, побачивши проти себе загальне повстання.

[5] *Геліогабал* — 218—222 рр. був римським імператором, відзначався розпустою й самодурством; убитий преторіанцями.

[6] *Адашеви — Адашев Олексій Федорович* — державний діяч XVI ст., який у 1547—1553 рр. мав великий вплив на Івана Грозного й разом із Сильвестром підштовхнув його до ряду важливих реформ (проведення земського собору з метою упорядкування внутрішнього устрою в державі, видання «Судебника» і «Стоглава», завоювання Казані 1552 р. й Астрахані 1554 р.). О. Ф. Адашев був також дипломатом; з 1560 р. в опалі, виїхав до Лівонії; взятий під варту, помер 1561 р. *Адашев Данило Федорович* — брат О. Ф. Адашева. Учасник казанських походів і Лівонської війни. В 1559 р. перший воєвода в Кримському поході. З 1560 р. в опалі. Страчений бл. 1563 р.

[7] *Сильвестр* — протопоп Благовіщенського собору в Москві, з 1547 р. наставник і керівник царя Івана Грозного. Протягом 13 років разом із О. Ф. Адашевим фактично керував державою від імені Івана Грозного. Час його правління був найщасливішою добою царювання Івана IV. З 1560 р. в опалі, засуджений до ув'язнення в Соловках, де помер 1566 р. Сильвестр є автором другої редакції знаменитого «Домостроя».

[8] *Курбський Андрій Михайлович* (1528—1583) — князь, письменник і перекладач, державний діяч. 1564 р. втік до Литви від гніву Івана Грозного,

звідки листувався з царем. А. М. Курбський є автором повісті про Августина Блаженного (1556—1564), можливо, «Сказания о Максиме Греке» (1556—1564). В Литві написані його основні твори: послання до Івана Грозного, до Васьяна Муромцева та до литовських адресатів, а також «История о великом князе Московском» (1573).

[9] *Толстой Олексій Костянтинович* (1817—1875) — російський письменник; М. Костомаров має на увазі драматичний твір О. К. Толстого «Смерть Иоанна Грозного» (1866).

[10] *Величко Самійло Васильович* (1670 — після 1728) — український історіограф і письменник. Автор літопису (очевидно, незавершеного), який охоплює події в Україні 1648—1700 рр. Літопис Величка є видатною пам'яткою української мемуарно-історичної прози першої третини XVIII ст., цінним історіографічним джерелом.

[11] *«Киевский телеграф»* — громадсько-політична й літературна газета. Виходила в 1859—1876 рр. у Києві (спочатку двічі, з 1864 р.— тричі на тиждень). Першим видавцем і редактором був літератор, відставний поручик О. А. фон Юнк. З 1874 р. керівництво газетою перейшло до членів лівого крила «Громади» (М. Драгоманова, П. Чубинського, П. Житецького, М. Лисенка, В. Антоновича та ін.). «Киевский телеграф» виступав за проведення селянської, судової, цензурної та інших реформ, за розвиток народної освіти, боровся проти національного гноблення українського народу, заборони його культури. Газета широко висвітлювала літературно-мистецьке життя в Україні й Росії. У 1860—1863 рр. також виходив додаток «Литературные прибавления к «Киевскому телеграфу». Газету було заборонено Емським актом 1876 р.

МАЛОРУССКОЕ СЛОВО

Вперше опубліковано: Вестник Европы. 1881. Т. І, кн. 1: Хроника. С. 401—407.

Друкується за виданням: Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова... С. 267—271.

[1] *«Записки юго-западного отдела Императорского русского географического общества»* — видані у двох томах у Києві в 1874—1875 рр.

[2] *Отець Гречулевич Василь Якович* (помер 1875 р.) — протоієрей Кам'янець-Подільської єпархії. Збірки його проповідей (1849 та 1857 рр. видання) були в Україні дуже популярними завдяки як глибокому духовному змісту, так і формі: твори релігійної літератури українською мовою були на той час явищем винятковим. Українською мовою отець Гречулевич також видав: «Катехізисні бесіди на символ віри і молитву Господню» (1858), «Бесіди про сім таїнств» (1859), дві бесіди «Про обов'язки батьків і дітей».

[3] *Єдність Божа,* Єдиносущіє, Свята Трійця — богословський термін, що виражає сутність християнського розуміння філософської природи Бога. Вчення про Св. Трійцю являє собою перший догмат, установлений церквою в перші віки християнства. Вчення про триєдність Бога-Отця, Бога-Сина й Бога —Духа Святого виразно окреслюється лише в Новому Завіті, хоча витоки його сягають старозавітніх одкровень. Так, коли Ісус, охрестившись, вийшов із Йордану, Іоанн Хреститель побачив, як одкрилося небо, і Дух Божий зійшов у вигляді голуба на Ісуса Христа, і голос із небес був: «Це є Син Мій улюблений, що його Я вподобав!» (див. Євангелія: від Матвія 3:16—17; Марка 1:10—11; Луки 3:21 — 22). По Воскресінні Христос, посилаючи апостолів на проповідь, заповідав їм: «Ідіть і навчіть усі народи, хрестячи їх в Ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа» (від Матвія 28:19).

[4] *Єресь* — релігійне вчення, що заперечує догмати та організаційні форми панівної церкви. Перші християнські єресі — монтанізм, іудеохристиянство, гностицизм (II — III ст.); згодом — аріанство, несторіанство, монофізит-

ство (IV — V ст.); розквіт єресей припадає на добу середньовіччя (богомили, вальденси, альбігойці, бегтарди, лоларди, таборити).

[5] *Розкол* (старовір'я, старообрядництво) — спільне найменування для всіх сект, що відділилися від православної церкви в XVII й першій половині XVIII ст. Почався з незгоди частини духовенства на виправлення богослужебних книг і обрядів, здійснене патріархом Никоном. Учиняючи опір модифікаціям обрядового й загалом релігійного характеру, розкольники постали також і проти нововведень у звичаях і державному житті, які нерідко запроваджувалися насильницьким шляхом. Під тиском жорстоких переслідувань розкольники залишали батьківщину, заселяючи Північ, Середнє Поволжя, Дон, Терек, Урал, Кубань, Сибір, частково емігрували в Польщу, Прусію, Румунію, Буковину, Туреччину й навіть Китай. Переслідування фанатизували свідомість розкольників, наслідком чого ставали масові самогубства — самоспалення, заривання живцем у землю, голодна смерть.

[6] *Аввакум Петров* (1620 або 1621—1682) — російський письменник, публіцист, протопіп, засновник старообрядництва. Як супротивник церковних реформ був ув'язнений і за наказом царя спалений живцем. Автор автобіографічного твору «Житие протопопа Аввакума» (1672—1675). Див.: Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1960.

[7] *Лазар* — розколовчитель, «справщик» богослужебних книг, який повстав проти нововведень Никона. 1667 р. відлучений від церкви, йому вирвали язика й заслали в Пустозерський острог, де він написав два розкольницьких твори. 1681 р. спалений разом з Аввакумом та іншими старообрядцями.

[8] *Єпіфаній* (? — 1682) — розкольник, письменник, друг і духовник Аввакума. Чернець Соловецького монастиря з 1652 р. Засуджений церковним собором 1666 – 1667 р., засланий, страчений. Автор свого житія та інших творів.

УКРАИНОФИЛЬСТВО

Вперше опубліковано: Русская старина. 1881. Кн. II. С. 319—332.

Друкується за виданням: Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова... С. 281—289.

[1] *Новоросійський університет* — заснований в Одесі 1865 р. з ініціативи видатного хірурга, педагога і громадського діяча М. І. Пирогова на базі Рішельєвського ліцею; під такою назвою існував до 1920 р., коли реорганізувався в кілька самостійних вузів. Відновлений 1933 р. як Одеський університет.

[2] *Хмельниччина* — національно-визвольний рух українського народу 1648—1654 рр. на чолі з гетьманом Богданом Хмельницьким.

[3] *Гайдамаччина* — національно-визвольний рух XVIII ст. на правобережній Україні проти польсько-шляхетського гніту.

[4] *Мельников Павло Іванович* (псевдонім — Андрій Печерський; 1818—1883) — російський письменник-етнограф. Основним його твором вважається епопея-дилогія «В лесах» (1871—1874, окреме видання 1875 р.) і «На горах» (1875—1881), у якій широко представлене життя Заволжя та Нагір'я середини XIX ст. Див.: *Мельников П. И.* Собрание сочинений: В 8 т. М., 1976.

ЗМІСТ

Літературні пам'ятки України

КОСТОМАРОВ Микола Іванович

СЛОВ'ЯНСЬКА МІФОЛОГІЯ

Вибрані праці з фольклористики й літературознавства

Українською та російською мовами

Художник обкладинки і художній редактор *О. Г. Григір*
Технічний редактор *Є. Г. Рубльов*
Коректори *А. І. Бараз, Л. Ф. Іванова, Т. А. Лукашина, А. В. Дрожжина*

Здано до складання 21.09.93. Підп. до друку 16.12.93. Формат 84×108/32.
Папір друк. № 2. Гарн. Тип Таймс. Офсет. Вис. друк. Ум. друк. арк. 20.16.
Ум. фарбовідб. 20,37. Обл.-вид. арк. 26.08. Вид. № 3467. Зам. № 3—276.

Видавництво «Либідь» при Київському університеті
252001, Київ, Хрещатик, 10

Орендне підприємство «Київська книжкова фабрика»
252054, Київ, Воровського, 24

